عین الہدایہ

مترجمہ

السید امیر علی

ادارہ نشریات اسلام

اِذا اَرَادَ اللہُ بِعَبدٍ خَیراً یُفَقِّھہُ فِی الدِّینِ

الحمد للہ والمنہ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع دار اعتماد علیہ علماء عامہ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ما وراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمّٰی بہ

عین الہدایہ

جلد دوم

مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات و احادیث و مذہب اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے اعلیٰ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے بنجا ... ع

محمد اعظم

ادارہ نشریات اسلام اردو بازار لاہور

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ وعلی آلہ سادات الامۃ وعلی اصحابہ خیار الائمۃ اجمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہے اسال اللہ سبحانہ ان یتمہا مع حسن القبول ہو ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم المولیٰ ونعم النصیر قال المصنف رح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہے م۔ اور بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب الطاعات ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اسکے زنا میں پڑ جانے کا خوف غالب ہو اور نہایہ میں ہے کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہو تو فرض ہے۔ بدایع میں ہے کہ اس صورت میں اگر مہر و نفقہ پر قدرت ہو تو ترک میں گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہے۔ اور ابن الہمام نے ترجیح دی کہ واجب ہے۔ اگر نکاح میں جور واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ف ع د۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے حالات اسکے دلمین ہی واقع ہو بس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلمین یہی جم جاوے اور اصل اس باب مین احادیث ہیں جنکے بیان مین برکت ہے۔ حدیث اول اے گروہ شباب جو کوئی تم مین سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرے رواہ مسلم و حدیث دوم جسنے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت مین ہے کہ جسنے میری سنت کے ساتھ عمل کیا یعنی نکاح مین تو وہ مجھسے نہیں ہے۔ السنن۔ حدیث سوم متاع دنیا مین سے بہتر عورت صالحہ ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ حدیث چہارم چار چیزین رسولون کی سنت سے ہین حیا رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی حدیث پنجم عکاف بن وداعہ مین جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہین رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت مین تو

اخوان الشیاطین سے ہی ہماری سنت تو نکاح ہی الحدیث بطولہ رواہ احمد وابن عبد البر والعقیلی ابو یعلی۔ قاضی رح نے کہا
کہ یہ حدیث قوی ہی کما فی شرح الترمذی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزیں جسکو ملیں اُسکو دنیا و آخرت کی بہتری
ملی ازانجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی خیانت نکرے نہ اسکے مال میں اور اپنے نفس میں رواہ الطبرانی ملخص۔ حدیث ہفتم تم لوگ
تزویج کرو کہ میں تمہارے ساتھ اور اُمتوں پر مکاثرت کرونگا اور نصاریٰ کی راہبوں کیطرح مت ہو۔ رواہ البیہقی حدیث ہشتم
جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح نکیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہی۔ رواہ البغوی۔ حدیث نہم تزویج کے ساتھ ایک ملل
کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہی۔ الطبرانی والدیلمی۔ مع۔ حدیث دہم جسنے نکاح کر لیا تو آدھا ایمان بچا لیا پھر
باقی آدھے کے بچانے میں اللہ تعالی سے تقوی رکھے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباس رض نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ
اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے
فضل الٰہی سے مدد الٰہی واجب آلی ہی کما فی الترمذی۔ معناً حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عزت کی
وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالی کچھ نہیں دیتا سوائے ذلت کے اور یون ہی مالداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب
کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہی اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالی برکت دیتا ہی۔ الفتح من الطبرانی۔ اور حدیث تزوجوا
الودود الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد میں اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہی
یون ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ د۔ زفاف میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ
مفسدہ دینی نہو یہی مختار ہی۔ دُف وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن رات میں باجا نہولن۔ ت۔ ہندوستان میں جو باجا بجاتے
ہیں اگرچہ اعلان ہی مگر مزمار مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ معف ت۔ پھر نکاح کبھی
باطل و کبھی منعقد پھر وہ لازم وغیر لازم پھر لازم نافذ وغیر نافذ ہوتا ہی لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح واسکے شرائط
سے شروع کیا اور قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بہما عن الماضی۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہوجاتا
ایجاب وقبول کے ساتھ ایسی دو لفظوں سے جنسے ماضی سے تعبیر کیجاتی ہی ف یعنی صیغہ ماضی ہون پس صیغہ ماضی اگرچہ
گذشتہ بات کی خبر ہی لیکن خبر چھوڑ کر عقود میں اسی انشاء لیا جاتا ہی لان الصیغۃ وان کانت للاخبار وضعا
فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجۃ۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرع
کی راہ سے انشاء کے لیے کر دیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے ف اور انشاء یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔
برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دینا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغے سے انعقاد کی ضرور ضرورت پوری ہوئی ہی
کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ میں تجھسے نکاح کرونگا اور دوسری
طرف سے جواب ملا کہ میں قبول کرونگی تو بالفعل دونوں کلاموں کا کچھ کر منعقد ہونا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آیندہ زمانہ غیر متناہی
ہی اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہیں ہوجاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آیندہ کا وقت نہیں لیتا تو اس سے
لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آیندہ پر محتمل نہیں رہ سکتا اور شرع نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگون کی ضرورت
پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں نے
بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہی اور جو پیچھے کہے وہ قبول ہی مثلا مرد نے کہا کہ میں نے
قبول کیا۔ پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب وقبول نہوگا کیونکہ وہ لفظ نہیں بلکہ نقوش ہیں تو نکاح خالی تحریر سے
منعقد نہوگا یہی قول اکثر مشائخ کا ہی۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب وقبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں
انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہیں۔ پھر واضح رہے کہ دلالت حال ومقام سے معنی لینا معتبر ہی حتی کہ اگر عورت نے کہا

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جورو ہونے کے لیے قبول کیا۔ تجنیس میں ہے کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجگی میں بعوض ہزار درہم تیرے کو دیا پس طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے پسر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں پسر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تجھسے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری زوجہ ہونے میں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہوگیا۔ ف م۔ **وینعقد بلفظین یعبر باحدہما عن الماضی وبالآخر عن المستقبل** اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کیجاتی ہے اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے ف۔ پس ایک تو صیغۂ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغۂ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور ہے کہ یہاں مقصود حال میں انعقاد ہو نہ استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیجاوے اور دوسرے سے مستقبل سے یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہیگا۔ **مثل ان یقول زوجنی** جیسے یوں کہے کہ مجھے تزویج کردے ف یعنی مرد کہے۔ ع **فیقول زوجتک** پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج کردیا ف یعنی بصیغۂ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ **لان ہذا توکیل بالنکاح** اسواسطے کہ یہ کلام (زوجنی) نکاح کے واسطے وکیل کرتا ہوا ف پس مرد و عورت میں سے جسنے دوسرے سے زوجنی کہا تو اسکو اپنی طرف سے وکیل کردیا۔ **والواحد یتولی طرفی النکاح علی مانبینہ انشاء اللہ تعالی**۔ اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنے ایجاب وقبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اسکو ہم مدلل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہوگیا وہ ایجاب وقبول دونوں کر سکتا ہے اسطرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجنی بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے اکیلا وکیل ایجاب وقبول کریگا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ اسپر اعتراض ہوا کہ زوجنی جب توکیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل کے ایجاب وقبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجنی مقصود سے نہ تھا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجنی سبب ہے ایجاب کا تو گویا ایجاب ہے۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر الخ میں بائے سببیہ ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول کے ساتھ بسبب دو لفظوں ماضی کے یا بسبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنابر اختیار مصنف رح کے کہ زوجنی توکیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغۂ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق وخلع وکفالت وہبہ میں ہے۔ پس زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول کلام معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجنی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤنگا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤنگا مگر یہ لفظ ابھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ رح نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجنی کو توکیل اعتبار کرنا ضرور ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بائع نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں وجہ فرق بھی بیان ہوئی کہ نکاح میں ایک شخص طرفین کا متولی ہو جاتا ہے نہ بیع میں چنانچہ امام مصنف رح نے موقع میں لکھا ہے۔ سف۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ مستقبل و ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح یہ ہے کہ اتزوجک بالف اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع ف۔ اتزوج صیغہ مضارع

یعنی حال ہے جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغۂ ماضی کے ساتھ ہو یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نہر الفائق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو۔ واضح ہو کہ نکاح باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب وقبول بصیغہائے ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں مصنف رح کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں از انجملہ اوّل یہ کہ الفاظ ایجاب وقبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل ہے۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتی کہ طفل سمجھدار یا مملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد مگر اُسکے ولی و مولی کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کما فی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دیگئی حتی کہ لازم ہوگیا یعنی ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہے تو یہ ابھی نافذ نہوگا حتی کہ مہر نقد دیدے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ کبھی غیر نافذ ہوتا ہے م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہے النہایۃ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں عاقدین باہم ایک دوسرے کا کلام سنیں فافہمہا ن۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی الاظہر منعقد ہو جائیگا مختار الفتاوی۔ ع۔ ر

بیان الفاظ نکاح کا از امام مصنف نے فرمایا۔ **وینعقد بلفظ النکاح** اور نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح **ف** جیسے زید کا قول کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوئی یا مانا۔ یا کہا کہ بالسمع والطاعۃ۔ یعنے بسر وچشم۔ البزازیہ۔ **والتزویج** اور بلفظ تزویج **ف** منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق او صریح ہیں اور باقی اختلافی و کنایہ ہیں۔ **والہبۃ** اور بلفظ ہبہ **ف** مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعوض ہزار کے تجھے ہبہ کیا۔ **والتملیک** اور بلفظ تملیک بمعنی مالک کر دینا **ف** مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ **والصدقۃ** اور بلفظ صدقہ **ف** جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ **وقال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج**۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ نکاح نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ **لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازا عنہ**۔ اسواسطے کہ تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے **ف** حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہونا چاہیے **لان التزویج للتلفیق** کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہے **ف** یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپان کرنا۔ **والنکاح للضم** اور نکاح واسطے ضم یعنے ملانے کے ہے **ف** تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ **ولا ضم ولا ازدواج بین المالک والمملوک اصلا**۔ حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپان کرنا **ف** لہذا یہ کہ مجاز یہاں ثابت ہے چنانچہ فرمایا۔ **ولنا ان التملیک سبب لملک المتعۃ فی محلہا بواسطۃ ملک الرقبۃ** اور ہماری دلیل یہ کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک رقبہ کے **ف** چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبہ یعنی گردن کا مالک ہوا اور مراد یہ کہ اُسکی ذات کا مالک ہوا تو اس لونڈی سے اسکو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے بشرطیکہ وہ اسکا محل ہو یعنی مثلاً اسکی دودھ پلائی نہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہے **وہو الثابت بالنکاح** اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے **ف** تو جیسے نکاح سبب ہے ملک تمتع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہے ملک تمتع کا۔ **والسببیۃ طریق المجاز** اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے **ف** یعنی جن طریقوں سے مجازاً استعمال صحیح ہوتا ہے انہیں ایک سببیت بھی ہے جیسے کہتے ہیں کہ دن نکلے آؤ تو اسکا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہوا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس نہیں جائز ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً ملک تمتع یعنی وطی کا انتفاع مراد ہے۔ اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف

عاریت کے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہین ہوگا۔ اور مانند عاریت کے حلال کر دیا۔ مباح کیا
متمتع کر دیا۔ خلع کر دیا۔ اقالہ کر دیا۔ تجھے اجارہ دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہوگئی۔ تجھے وصیت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منعقد
نہوگا۔ م ع۔ اگر کہا کہ مین تیری ہوگئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ وذخیرہ کا مختار یہ کہ انعقاد ہوگا۔ فح۔ اگر گواہون کے حضور
مین اقرار کیا کہ یہ میری جورو اور یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہین ہوگا لیکن دیانۃً یعنی اللہ تعالے
کے نزدیک نکاح ہے۔ جواہر الفقہ۔ ف۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ مین نے اسکو جورو کر لیا و مین نے اسکو
شوہر کر لیا تو علی الصحیح یہ نکاح ہے۔ ت ع ست ھ۔ اگر کہا کہ اے میری جورو۔ عورت نے کہا کہ ہان حاضر ہون تو اب یہ کہ
منعقد ہوگا۔ و۔ اور واضح ہو کہ اگر ہزل ولعب کے طور پر ایجاب وقبول کیا تو تین عقد ایسے ہین کہ وہ صحیح ہوجاتے ہین نکاح وطلاق و
رجعت چنانچہ حدیث ترمذی مین صریح ہے وقد رواہ ابوداود ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل و مشہور مذہب مالک رح ہے۔ عراقی رح
نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول مین شرط لگانا صحیح نہین شلاً اگر تو اس
گھر مین داخل ہو تو مین نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کیجانب اضافت کرنا صحیح نہین
شلاً جب جمعہ کا روز آوے تو مین نے ایجاب یا قبول کیا۔ اور نکاح کے شرائط شلاً عورت کو پردیس نہ لیجاویگا یا مہر کسیقدر معجل
ادا کریگا اور مانند اسکے جو فاسد نہون صحیح ہین اور انکو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کما صح فی حدیث الصحیح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب
قبول کو لفظ مین نہین کہا بلکہ لکھ دیا یا مہر اٹھالیا تو جائز نہین اور انعقاد نہوگا۔ سعت ھ۔ اگر کہا کہ مین نے تجھسے (ن ک ا ح)
کیا یا اسنے کہا کہ مین نے (ق ا ب ل) کیا۔ اور عمداً انکو بگاڑا تو صحیح نہین ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال مین شائع ہوگیا ہو
یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک دی تو احتیاطاً حکم
قضاء مین واقع ہوگی۔ مھ۔ وینعقد بلفظ البیع۔ اور نکاح منعقد ہوجاتا ہے بلفظ بیع ف شلاً عورت نے کہا کہ مین نے
اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح یعنی نے اسقدر مہر کے عوض تیرے نفس کو تجھسے خریدا کیا تو بعض نے
عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا۔ ہو الصحیح لوجود طریق المجاز۔ یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے ف
کہ بیع سے ملک رقبہ ہو کر سبب ملک متعہ ہے اور یہی نکاح سے ثابت ہے جب حقیقۃً بیع نہین تو مجازاً نکاح مراد ہے حتی کہ اگر
لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ مین نے بعوض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو
بیع ہوجائیگی کیونکہ یہان حقیقی معنی متحقق ہین مگر جبکہ مجاز مراد ہونا انکی اقراری شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ فاحفظہ م
ولا ینعقد بلفظۃ الاجارۃ فی الصحیح۔ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول مین نہین منعقد ہوگا۔ لانہ لیس بسبب لملک
المتعۃ۔ کیونکہ اجارہ کچھ ملک تمتع کا سبب نہین ہے۔ ف حتی کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی اجارہ پر دیدی تو سوائے خدمت کے
وطی حلال نہین اگرچہ مولی جہالت سے اجازت دیوے کیونکہ خالی بندہ کی اجازت کافی نہین جب تک شرعی اجازت نہو یعنے
بطریق نکاح یا تملیک ہبہ و صدقہ وغیرہ۔ اور وہ یہان نہین ہے۔ ولا بلفظۃ الاباحۃ والاحلال والاعارۃ۔ اور نہین
منعقد ہوگا بلفظ اباحت و احلال و اعارہ ف اباحت مباح کرنا۔ اور احلال حلال کر دینا و اعارہ بمعنی عاریت دینا۔ شلاً
عورت بالغہ ثیبہ یا اسکا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولی بروقت ایجاب و قبول کے کہے کہ مین نے اپنے نفس یا اس عورت کو
بعوض ہزار درم کے تیرے واسطے مباح کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو نکاح منعقد نہین ہو
اگرچہ انکا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لما قلنا۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان امور مین سے کوئی امر ملک تمتع
کا سبب نہین تو مجازاً نکاح مراد نہین ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہین بلکہ قصد کے ساتھ
لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک تمتع حاصل کرنے کے پیدا ہوتے ہون یا وہ سبب ہو ملک تمتع کا

لفظ ہوتے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہوگیا کہ زوجنی ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے
لیکن صحیح یہ کہ توکیل ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا ہے اور بالفعل کے قید سے معلوم ہوگیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد
نہوگا۔ ولا بلفظة الوصیة اور نہ بلفظ وصیت ف۔ جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانہا توجب الملک
مضافا الی ما بعد الموت کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بحالیکہ وہ زمانۂ بعد موت کے طرف مضاف ہو ف اسی واسطے
اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہے پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ
میں نے اپنی دختر کی بضع کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہوگا اگرچہ وصیت سے
ملک حاصل ہوجاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہے حتی کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے
حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے۔ کرخی رحمہ نے کہا کہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بضع کی تیرے واسطے وصیت
کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہوجائیگا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسمیں کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اسمیں
تمرد یہ ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ
وغیرہ سے نکاح بشبہہ منعقد ہوجاتا ہے حتی کہ اگر وطی کرے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہے اگر ایسی عورتوں کے مہر سے زائد
ہو تو اسیقدر دلایا جائیگا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائیگا المبسوط مقع۔ (فروع) نکاح
بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول ہیں معتؒ اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال
ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ دیا یا دس من گیہوں کے سلم میں تجھے دی تو
زیلعی نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ اسمیں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہا
کے نزدیک تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی
اسکو کسی نے سکھلا دیا کہ یوں کہے کہ زوجت نفسی منک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے میں دیا یا بزبان فارسی
کہلایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وے اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہوجائیگا
اسی طرح اگر مرد کو سکھلایا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھلایا تو واقع ہوجاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہوگا جیسے بیع
نہیں صحیح ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہوگا جیسے قرضخواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرضدار بری نہوگا۔ معتؒ۔ اگر ایجاب
کیا بعوض ہزار درم کے پس اسنے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو مشائخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تو میرے
ساتھ نکاح کر لے پس جب عورت کو خط پہونچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد
نکاح میں دیا تو نکاح منعقد ہوجائیگا بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کردیا تو نہیں صحیح ہے۔ گونگے کا ایجاب اشارہ سے
جبکہ اسکا اشارہ معلومہ ہو۔ ایلچی نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کیطرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول
کر لیا تو صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں انسے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر تجھسے
نکاح کیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کردے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں
کر یا فلاں کو قرض دے۔ تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے
تجھسے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول باطل ہے مگر آنکہ بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرلے
معتؒ۔ یہ سب شرط چہارم کے متعلق ہے۔ شرط پنجم عورت کی رضامندی جبکہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ قاضیخان۔ شرط ششم
یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا
یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدل جاتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں تو نئے سر سے ایجاب و قبول کریں۔

اگر دونوں ایک رواں کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جانوروں کے۔ ایجاب اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں کل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سر و گردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ۔ و نصف کے۔ ھ۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنمیں باہم عقد ہے معلوم ہوں خواہ ظاہراً یا غیروسے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علی الصحیح مگر آنکہ وے لوگ خالی نام سے جان جاویں ھ۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیئے ولی یا ولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شاہدین۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں ف اور کافروں کا نکاح انکے دین پر ہوگا ف اور دو ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کے معنے یہ کہ۔ حرین عاقلین بالغین مسلمین دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں ف رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتیں تو فرمایا۔ رجلین اور رجل وامرأتین خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ف بس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدولا کانوا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف لیکن اگر غیر عادل ہونگے اور کسی وقت میں شوہر یا جورو کو نالش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہوگا۔ مگر نکاح انسے منعقد ہو جائیگا۔ حتی کہ فرمایا۔ او محدودین فی القذف۔ یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جنکو بہتان لگانے پر حد ماری گئی ہو۔ ف۔ قال تعالے ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مت قبول کرو پس نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی بقولہ قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رح نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے ف یعنی انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے یہی عامہ علماء کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدلیل قول حضرت صلعم کے نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رض نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ بیان حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلی نے اسکو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رح نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس و ابی ہریرہ سے روایات ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انکے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ۔ پس انمیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تاوقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقد نکاح کے موجود نہوں اور بعض علمائے اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کریں اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے انتہی ملخصا۔ حضرت عائشہ رض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فہو باطل الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوا ہو وہ باطل ہے پھر اگر جھگڑیں تو جسکا ولی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ و ہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیتے ہیں نہ شہادت ف یعنی امام مالک رح شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تو انپر یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہ

کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضؓ میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اسپر غربال یعنے چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایت
مین دف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہین اور امام مالک رحمہ کے
نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتداے نکاح مین ہے۔ اگر ایک مرد و عورت مین شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہو
تو لوگون کو انکے جورو خاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت مین مذکور ہے۔ ولا بد من اعتبار الحریۃ
فیھما لان العبد لاشھادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی مین ضرور ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت
نہین بوجہ ولایت نہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہین کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہین تو دوسرے
کے اوپر شاہد بھی نہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اُسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح مین غلام کی گواہی
قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی صحیح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ
لانہ لا ولایۃ بدونھما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہین ہوتی ہے۔
ولا بد من اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانہ لاشھادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانون کے نکاحون مین گواہ
کا اسلام معتبر ہونا ضرور ہے اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہین ہے۔ ف جیساکہ حدیث صحیح مین ہے ولا یشترط
وصف الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہین لیا گیا۔ حتی ینعقد بحضور رجل وامراتین حتی کہ ایک مرد اور
دو عورتون کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعیؒ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے ف انکے نزدیک
نکاح مین عورتون کی گواہی نہین ہے وستعرف فی الشھادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور عنقریب کتاب الشہادات
مین انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا ف یعنی ہماری دلیل اور نہ شافعی کی دلیل وہان مذکور نہین ہے۔ ولا تشترط
العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رح اور عادل ہونا شرط نہین حتی کہ دو فاسقون کی
حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رح کے ف کہ انکے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور
یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشھادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الاہانۃ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ گواہی
از قسم کرامت ہے اور فاسق لائق اہانت ہے ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان مین شاہدین عادلین شرط ہین اور
بعض روایات مین جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے م۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ فاسق بھی ولایت والون مین سے ہے ف حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشھادۃ
تو وہ شہادت والون مین سے ہوگا۔ وھذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسہ لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ
اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہین کیا گیا بوجہ اللہ تعالےٰ کے توحید پر ایمان
لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اُسکے جنس سے ہے ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے
ولانہ صلح مقلدا۔ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے
چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا۔ تو خود اسکا قاضی
ہو جانا جائز ہے ف حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاھدا۔ تو اسیطرح وہ شاہد ہو سکتا ہے ف کیونکہ یہ بالاتفاق
قرار پایا کہ قضا و شہادت ایک ہی جنس سے ہین کیونکہ دونون مین دوسرون پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے
لوگ عادل ہون۔ ابن الہمام رحہ نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح مین جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی
اصلی غرض نہین رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکمیل ہے۔ والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشھادۃ
تحملا اور جو شخص کہ قذف مین حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والون سے ہے تو وہ گواہی والون مین سے بھی ہوگا اندراہ تحمل کے

ف۔ یعنی گواہی اٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود گواہی اٹھانا تو محدود القذف اٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ نکی ہو البحر۔ وانما الفائت ثمرۃ الاداء بالنہی لجریمتہ۔ اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ ادا فوت ہے بوجہ ممانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولا تقبلوا لہم شہادۃ سے محدود القذف کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ ممانعت اسکے فعل بہتان کا نتیجہ ہے جو ہمیشہ اسپر لازم ہوا بلکہ وہ شہادت اٹھانے کے لائق ادا نہیں ہے۔ ولا یبالی بفواتہ ادا اور فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ کما فی شہادۃ العمیان وابنی العاقدین۔ جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے ف۔ یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہو جاویں تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ یوں ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ م۔ یہ شرط ان گواہوں میں ہے جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیۃ۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا ف۔ بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشہادۃ ذمیین جاز۔ دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ تو نکاح جائز ہے ف۔ لیکن اگر قاضی کے یہاں اس نکاح کا مقدمہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی اپنی ذمیہ پر جائز ہوگی اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ جواز ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادۃ ولا شہادۃ للکافر علی المسلم فکانہما لم یسمعا کلام المسلم۔ امام محمدؒ و زفرؒ نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہیں تو گویا دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سنا۔ ف۔ حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے جواب یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہیں ہے نہ شہادت اٹھانا علاوہ اسکے یہاں مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے۔ تحقیق یہ کہ ولہما ان الشہادۃ شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لورودہ علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المہر۔ اور شیخین رحمہ کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک وارد ہوں ایسے محل پر جو قابل احترام ہے نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ف۔ خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادۃ تشترط فی لزوم المال۔ کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی گواہی مشروط نہیں ہے ف۔ حتی کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہیں ہے۔ وہما شاہدان علیہا۔ اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر شاہد ہیں ف۔ کہ اسنے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ ذمیہ پر ہیں۔ بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج۔ بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سنا ف۔ کہ اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوا۔ لان العقد ینعقد بکلامیہما۔ کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ والشہادۃ شرطت علی العقد۔ اور گواہی مشروط ہے عقد پر ف۔ تو جب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام محمد و زفر رحمہ یہ ہے کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے تو کالعدم ٹھہری اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی درحقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی شرط حلال ہو جانے پر ہے نہ مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوئے۔ ومن امر رجلا بان یزوج ابنتہ الصغیرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے کسی کو حکم کیا یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے ف۔ مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید و بکر یا ایک مرد خالد کے اور عبد اللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجہا۔ پس وکیل بکر نے دختر مذکور کو تزویج کیا ف۔ اسکے شوہر عبد اللہ کے ساتھ

والاب حاضر۔ اور باپ حاضر ہی ف یعنی زید مثلا اس مجلس عقد مین موجود ہی اس حالت مین وکیل نے تزویج کیا بشہادۃ رجل واحد سواہما گواہی ایک مرد کے جو باپ ووکیل کے سواے ہی تو۔ جاز النکاح۔ نکاح جائز ہی۔ ف اور درحقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا ٹھہرایا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہی ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا پس وکیل مذکور خالی سفیر ومعبر ہوگا ف یعنی وکیل نے بطور ایلچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت مین لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہین کیا۔ فیبقی المزوج شاہدا فوکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہگیا ف جبکہ عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہی پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے یہ اُسوقت ممکن ہی کہ باپ اس مجلس مین موجود ہو۔ وان کان الاب غائبا لم یجز۔ اور اگر باپ حاضر نہو تو یہ نکاح جائز نہوگا ف کیونکہ اب وکیل سفیر ومعبر نہین بلکہ وکیل رہیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہی۔ لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا کیونکہ مجلس مختلف ہی پس ممکن نہین کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے ف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہگیا۔ یہ اسوقت کہ دختر صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہین کر سکتی ہی۔ وعلی ہذا اذا زوج الاب ابنتہ البالغۃ بمحضر شاہد واحد ان کانت حاضرۃ جاز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری مین باندھا پس اگر دختر بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہی ف کہ دختر بالغہ خود عاقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کانت غائبۃ لا یجوز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس مین موجود نہو تو جائز نہین ہی ف کیونکہ باپ اس صورت مین وکیل ہی تو گواہ ایک رہگیا۔ (فروع) صرف چار عورتون کی گواہی بدون مرد کے جائز نہین القاضیخان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہی ع۔ واضح ہو کہ شرط ہی کہ دونون گواہ دونون عاقدین کا کلام ساتھ سنین ف حتی کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو کسی نے چلا کر سنایا تو جائز نہین حتی کہ سننا ساتھ واقع ہو۔ ق۔ ہکلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنتا ہو جائز ہی خ۔ سوتے ہوے اور بالکل بہرے کی نہین جائز ہی ق۔ اور گواہون کا سننے کے ساتھ مین سمجھنا بھی شرط ہی یہی ظاہر ہی ق۔ اور یہی صحیح ہی الجوہرہ۔ مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہی اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہو الخزانہ م۔ ایکس نے لوگون کو عورت کے باپ کے پاس منگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ مین نے اسکو تزویج کیا اور لوگون مین سے ایکنے بھیجنے والے کیطرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہو گیا یہی صحیح ہی المحیط م۔ اگر اللہ تعالی ورسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہین ہی التجنیس غائبہ عورت کی شناخت کے لیے گواہون کو اسکا نام مع باپ ودادا کے نام کے بتلانا ضرور ہی یہی صحیح و اسی پر فتوی ہی۔ المضمرات۔ عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتون کی موجودگی مین نکاح کر دیا تو جائز ہی الذخیرہ۔ واضح ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح مین اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہی اسکی طرف سے کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہون نے سُنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ اسوقت گواہ نہین ہین تو جائز ہی۔ الحاصل گواہون کا حاضر ہونا ایجاب وقبول کے وقت شرط ہی۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہین تو عقد جائز نہوگا کما فی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیئے کہ یون کہے کہ مین نے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ مین ہی جب چاہون اپنے آپ کو تجھسے طلاق دیدون یا میرے قبضہ مین ہی جبکہ تو مجھے نان ونفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کریگا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا لیکن چاہیئے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کما فی قاضیخان م۔ نکاح مین شرط خیار اور خیار الرؤیۃ اور خیار العیب کسی کو واسطے

کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا آزادی یا زن کی تندرستی یا طاہری بیح یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ہاں کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار حاصل ہوتا بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مم۔

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں ف انعقاد نکاح کی شرط یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہونگی مانند ماں بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جیسے سوائے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و ملک و شرک اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ مع۔ یہ سب عورتیں چودہ ہیں سات نسبی اور سات سببی ہیں۔ مع۔ قال لایحل للرجل ان یتزوج بامہ فرمایا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے ف جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا بجداتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کیطرف سے ہوں اور عورتوں کیطرف سے ہوں ف مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادی کی ماں اور پردادی کی ماں علی ہذا القیاس یہ دادیاں دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علی ہذا القیاس یہ نانیاں دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الآیۃ بدلیل اس قول الٰہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم امہاتکم آخر تک ف یعنی نہ حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات بھی مائیں ہیں۔ اذ الام ہو الاصل لغۃ اس لیے کہ لغت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو ف پس امہاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل و جڑ ہیں پس کل جدات داخل ہیں وعلی ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبتت حرمتہن بالاجماع یا اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی ہے ف تو قطعی حرمت بہرحال ثابت ہوئی ولابنتہ اور نہ اپنی بیٹی کے ساتھ ف جو اسکے نطفہ سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلونا بدلیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی ف اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ببنات ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں ف فرزند بیٹا و بیٹی پس انہیں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا انکے بیٹوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں للاجماع بدلیل اجماع امت کے ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قول تعالیٰ بناتکم میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ببنات اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کیطرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرعاً بہنیں مثل حقیقی کے ہیں انمیں کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ببنات اخیہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کیطرف یا ماں کیطرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ ولا بعمتہ اور حلال نہیں اپنی پھوپھی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کیطرف سے چاہے کتنی اونچی ہو۔ ولا بخالتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ ف ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے

حقیقی ہوں یا ہوئی ہو - لان حرمتہن منصوص علیہا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے ف - حرمت
علیکم امہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی - وتدخل فیہا العمات
المتفرقات - اور اسمیں داخل ہیں سب پھوپھیاں جو متفرقہ ہیں ف - ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی
پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی - والخالات المتفرقات - اور خالائیں جو متفرقہ ہیں ف - ماں کی حقیقی بہن اور
علاتی اور اخیافی - وبنات الاخوۃ المتفرقین - اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں ف - حقیقی بھائی وعلاتی واخیافی سب کی
بیٹیاں حرام ہیں جیسا کہ توضیح گزری - لان جہۃ الاسم عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہے ف - واضح ہو کہ ہمارے دیار میں
چچازاد بہن اور ماموں زاد وخالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ حیثیت بدل گیا یوں ہی انکی
بیٹیاں بھی حلال ہیں - لیکن اگر چچازاد بھائی کے تحت میں اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہے وہ بھی اسوجہ سے
حرام ہے کہ وہ اسکے بھائی کی دختر کی دختر ہے فاحفظہ م - اب رشتہ والیاں محرمات بیان فرمائیں - ولا بام امراتہ التی دخل
بابنتہا اولم یدخل - اور تزویج نہیں حلال ہے اپنی جورو کی ماں سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکیا ہو ف - یعنی
جس عورت سے نکاح کیا اسکی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جورو کا منہ بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دیدی
بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السرخسی - لقولہ تعالیٰ وامہات نسائکم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وامہات نسائکم ف -
یعنی تمہاری جوروؤں کی مائیں تم پر حرام ہیں - من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے ف - یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جورو
سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ماں سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہیں ہوئی حتی کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
طلاق دیدے تو جائز ہے کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی ماں حرام نہیں حتی کہ
عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہو جائیگی البحر - ولا ببنات امراتہ التی دخل بہا - اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی
جورو کی بیٹیوں سے جس جورو کے ساتھ دخول کر لیا ہو - لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہے
ف - قال تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن - یعنی اور تم پر حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہاری
گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جوروؤں سے جنکے ساتھ تم نے دخول کر لیا - اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لڑکی کو پہلے
خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہے بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو - فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم -
پھر اگر تم نے ان جوروؤں سے دخول نکیا ہو تو تم پر گناہ نہیں یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہے نکاح کر لو - بس
حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہے بشرطیکہ اسکی ماں سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا داعی مثل مساس ونظر بشہوت مراد ہے
اور یہاں خلوت صحیحہ بجائے وطی نہیں کما فی الذخیرۃ م - اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہے کہ ربائب وہ حرام کی گئیں جو تمہاری پرورش
میں ہوں حتی کہ اگر جورو اپنی لڑکی کو کہیں اپنے کنبہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام
نہو - جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہے اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً
حرام ہو جاتی ہے - سواء کانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ - خواہ وہ اسکی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی
دوسرے کی پرورش میں ہو - لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط - کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور
عادت بیان ہوا نہ بطور شرط - ولہذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول - اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں
فقط دخول نہونے پر اکتفا کیا ف - یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم - اسمیں ربیبہ کا حلال ہونا
اس شرط پر رکھا کہ اسکی ماں سے دخول نکیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہو کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا
قال ولا بامراۃ ابیہ واجدادہ - اور حلال نہیں تزویج کرنا اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤں سے ف - یعنی اسکی ماں

او جدہ کے سوائے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جورو ہوں وہ سب بھی ابدالی حرام ہیں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اٰباؤکم
بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا الخ یعنے اور مت نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمھارے باپوں نے نکاح کیا ہو ف۔ یہ
سبھو شامل ہے پس دادا و نانا کی جوروین حرام ہوئیں۔ ولا بامرأۃ ابنہ وبنی اولادہ اور نہیں حلال تزوج کرنا اپنے بیٹے کی
جورو اور اولاد کے بیٹوں کی جوروؤں سے ف۔ چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے
نیچے درجہ کے ہوں۔ لقولہ تعالیٰ وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ بدلیل قولہ تعالے وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام
کی گئیں جوروین تمھارے بیٹوں کی جو تمھاری پشت سے ہوں ف۔ خواہ پسر نے وطی کی ہو یا نہیں محیط السرخسی اگر وہم
کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جورو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلاب لاسقاط اعتبار
التبنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانے کے ہے ف۔ یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منھ کا بول ہے حقیقت میں
وہ بیٹا نہیں ہے حتی کہ وہ منھ بولا اس شخص کی جورو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کرلے یون ہی اسکی جورو منھ بولے
اسکے نکاح میں نہو اس سے یہ متبنی چاہے نکاح کرلے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل نسب کے
ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہے۔ لا لاحلال حلیلۃ الابن من الرضاعۃ۔ رضاعی بیٹے کی جورو حلال کرنے کے لیے
نہیں ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اصلابکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمھارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دو طرح کے
بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہے تو معلوم
ہوا کہ منھ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جورو حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ
وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے ف م۔ ولا بامہ من الرضاعۃ
اور نہیں جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ پس جسکا دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علی ہذا اوپر تک کسی سے
نکاح جائز نہیں۔ ولا باختہ من الرضاعۃ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ خواہ رضاعی ماں کی نسبی بیٹی
یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہنیں ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وامہاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ۔ بدلیل قول
الٰہی عز وجل وامہاتکم الخ یعنے تم پر حرام کی گئیں تمھاری مائیں جنھوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمھاری بہنیں جو رضاعت کی جہت
سے ہیں۔ ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے
حرام ہوتی ہے بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے ف۔ تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سوائے بعض
مستثنی کے جو کتاب الرضاع میں آوینگی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسر کی جورو وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہیں
اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگر چھوٹا
ایک چھوٹا بچہ ہے خواہ عمداً ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع میں ہے م۔ ولا یجمع
بین الاختین نکاحاً ولا بملک یمین وطئاً اور حلال نہیں جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ
از راہ وطی کے ف۔ یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طرح سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے
پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتی کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد باطل ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل
دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں بہنیں ہیں جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے وطی
کرنا نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا از راہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہاں۔ اور دو بہنوں کا مالک ہو کر
جمع کرنا از راہ وطی نہیں جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین بدلیل قولہ تعالیٰ وان تجمعوا الخ
یعنے اور تم پر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں ف۔ یعنی نکاح۔ ولقولہ علیہ السلام من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر

فلا یجمعن ماءہ فی رحم اختین۔ اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ اپنا پانی دو بہنون کے رحم مین ہرگز جمع نکرے ف۔ یہ حدیث تو ثبوت نہین ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی مین اپنے باپ سے روایت کی کہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آیا اور عرض کیا کہ مین اسلام لایا اور میرے تحت مین دو بہنین ہین فرمایا کہ تو دونون مین سے ایک کو پسند کرے الحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جو صحیحین مین ہی صریح ہی۔ پھر واضح ہو کہ نکاح مین جو عورت موجود ہی اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہی منعقد نہوگا۔ فان تزوج اخت امۃ لہ قد وطیہا صح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کرچکا ہی۔ (بملک یمین) تو نکاح صحیح ہوجائیگا ف۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہی اسکی اجازت سے اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ لصدورہ من اہلہ مضافا الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی لیاقت رکھتا ہی درحالیکہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہی ف۔ یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہی محل نکاح ہی تو نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو ناکح کی مملوکہ ہی اس نکاح کو روک نہین سکتی بخلاف اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذا جاز لا یطأ الامۃ۔ اور جب نکاح جائز ہوگیا تو وہ اس باندی کو وطی نکرے ف۔ بشرطیکہ نکاح فاسد نہو۔ وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نکی ہو ف۔ غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہوگیا کہ اب مملوکہ باندی سے وطی نکرے۔ لان المنکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم مین وطی کی ہوئی کی ہوجاتی ہی ف۔ حتی کہ وطی کے لیئے اپنا استحقاق رکھتی ہی اسی سے کئی منکوحات مین باری واجب ہی اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہین ہوتا۔ الحاصل جب نکاح ہوچکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نکرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطی نکرے۔ للجمع۔ بوجہ جمع کے الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کرلے ف۔ مثلاً بیع یا کسی کے ساتھ ہبہ وصدقہ کرے یا اسکو مکاتبہ کردے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نکرونگا کچھ نہین ہی کما فی السراجیہ ھ۔ م۔ بالجملہ جب باندی موطوءہ کو حرام کرلیا تو۔ فحینئذ یطأ المنکوحۃ۔ اب منکوحہ باندی سے وطی کرے۔ لعدم الجمع وطیا کیونکہ وطی کی راہ سے دو بہنون کا جمع کرنا نہین رہا ف۔ بلکہ ایک صرف ملک مین ہی مع حرمت وطی اور دوسری وطی مین ہی۔ یہ سب اس صورت مین کہ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہی نکاح کیا۔ ویطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی المملوکۃ لعدم الجمع وطیا۔ اور اگر مملوکہ سے وطی نہین کی ہی تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہین ہی۔ اذ المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکما۔ ہوا سلئے کہ مملوکہ باندی حکما موطوءہ نہین ہی ف۔ تو نہ حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقۃ وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے۔ فان تزوج اختین فی عقدتین۔ پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنون کو دو عقدون مین ف۔ اگر ایک عقد مین دونون کو اپنے نکاح مین لیا تو نکاح باطل اور دونون کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہین اور اگر بعد دخول کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر مسمی و مہر المثل سے جو کم ہو ملیگا المضمرات۔ ھ۔ اور اگر دو عقد مین لیا تو جو پچھلی ہو اسکا نکاح باطل ہی اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہی اور کوئی حکم لازم نہو اور اگر بعد دخول کے چھوڑے تو مسمی ومثل سے کم ملیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد مین لیا۔ ولا یدری ایتہما اولی۔ اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ پہلی کونسی ہی ف۔ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی ھ۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی تعین معلوم نہین تو۔ فرق بینہ وبینہما۔ تو قاضی اس مرد اور دونون عورتون مین جدائی کردے ف۔ یہ جدائی طلاق بائن ہی۔ لان نکاح احدہما باطل بیقین۔ کیونکہ دونون مین سے ایک کا نکاح بالیقین باطل ہی ف۔ صرف تعیین نہین معلوم کہ کون پچھلی ہی۔ ولا وجہ الی التعیین اور معین کرنے کی کوئی راہ نہین۔ لعدم الاولویۃ۔ کیونکہ اولویت نہین۔ ولا الی التنفیذ مع التجہیل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی کوئی راہ ہی۔ لعدم الفائدۃ۔ بسبب اس وجہ سے کہ فائدہ نہین۔ او للضرر۔ یا اس وجہ سے کہ ضرر ہی ف۔ حتی کہ مرد پر دونون کے لیے ایک نفقہ

لازم ہوگا اور کسی سے وطی نہین کرسکتا اور دو زوجین ایک نفقہ پر بسر کرینگی اور یہ مرد دونون سب پر فرض ہو نفیین التفرق بس جدائی کرنا متعین ہوگیا۔ ولہما نصف المہر اور دونون کے لیے آدھا مہر ملیگا ف جبکہ نکاح مین مہر بیان ہوا ہو اور دونون کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہو تو ایک متعہ دونون کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونون ملاکر نصف سات سو دونون کو ملیگا۔ لانہ وجب للاولی منہما وانعدمت الاولویۃ للجہل بالاولیۃ فیصرف الیہما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دونون مین سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق مین ایک بیکار نہین تو وہ دونون کیطرف پھیریگا۔ وقیل لا بد من دعوی کل واحدۃ منہما انہا الاولی۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونون مین ہر ایک کی طرف سے دعوی ہو کہ وہی پہلی ہے ف تاکہ مدعیہ کو اسکے دعوی پر دیا جاوے۔ اوالاصطلاح لجہالۃ المستحقۃ۔ یا دونون باہم صلح کرین کیونکہ استحقاق والی معلوم نہین ہے ف چونکہ ہر ایک حصہ مین شبہہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی وہ انہین کی مستحقہ کا حق دوسری کو دیدے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونون صلح کرلین اور اگر ہر ایک نے گواہ دیے کہ یہی پہلی ہے تو ظاہر الروایت بالاتفاق نصف مین دونون مساوی ہین الکافی م۔ پھر اگر بعد دخول دونون کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر کامل اگر مسمی ہو یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عقر مین سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونون ملاکر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ محارم مین جنکا باہم جمع کرنا حرام ہے ف م۔ پھر بعد تفرق کے جس سے چاہے نکاح کرے اور مدخولہ ہو تو بعد انقضاے عدت کے الرملی م ف۔ ولا یجمع بین المرأۃ وعمتہا او خالتہا او ابنۃ اخیہا او ابنۃ اختہا۔ اور نہین جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اسکی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ف کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأۃ علی عمتہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنۃ اخیہا ولا علی ابنۃ اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح مین نہ لائی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر پر اور نہ بہن کی دختر پر ف رواہ البخاری ومسلم والنسائی وابوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن حبان من حدیث ابن عباس وارسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا جب وہم ہوا کہ قرآن مین یہ حرام نہین تھے قرآن سے بڑھکر جس دلیل سے ثابت ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو امام مصنف نے جواب دیا۔ وہذا حدیث مشہور یجوز الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن پر حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے ف بلکہ بعض روایات مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہے کہ ایسا کرنے مین قطیعۃ الرحم ہے۔ جبکہ قطیعۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف مین چند عورتون کا جمع کرنا ذکر فرماکر عام علت فرمائی کہ قطیعۃ الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا جیسا کہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما رجلا لم یجز لہ ان یتزوج بالاخری۔ اور نہین جمع کریگا ایسی دو عورتون مین کہ اگر انمین ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہوتا ف یعنی دونون طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینہما یفضی الی القطیعۃ۔ کیونکہ ایسی دو عورتون کو نکاح مین جمع کرنا قطیعۃ الرحم کی جانب پہونچا دیگا ف حالانکہ ناتا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرمۃ للقطع۔ اور وہ قرابت کہ باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے ف وجب یہ دونون سوتین باہم دشمن ہوئین تو قطع ہوا۔ یہ بیان ان عورتون کا جنمین محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمیۃ بینہما بسبب الرضاع تحرم لما روینا من قبل۔ اور اگر دو عورتون مین ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کرچکے ہین ف یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہو۔ ولا باس بان یجمع بین امرأۃ وبنت زوج کان لہا من قبل اور مضائقہ نہین کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری عورت سے بیٹی کو ف مثلہ ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

ایک دختر سکینہ اسکی عمرہ جورو سے ہی پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بکر نے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کرکے جمع کیا تو کچھ مضائقہ نہین۔ لانہ لا قرابۃ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونون مین نہ کچھ قرابت ہی اور نہ رضاعت ہی ف۔ صرف سکینہ کے باپ کی جورو کسی وقت ہندہ تھی اور دارقطنی نے روایت کی کہ عبد اللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپکی ایک زوجہ سے نکاح کر لیا۔ علقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہین کیا پس گویا اجماع ہی اسی لیے اس مسئلہ مین فقہا اہم متفق ہین ف۔ اگر مرد کا لڑکا ایک جورو سے ہو اور دوسری جورو سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علما کے نزدیک لڑکا و لڑکی مین باہم نکاح جائز ہی ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہین جائز ہی۔ لان ابنۃ الزوج لو قدرتہا ذکرا لا یحل له التزوج بامرأۃ ابیہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ کی جورو (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی حلال نہین ہوتا۔ قلنا۔ ہم کہتے ہین ف۔ اسکے جواب مین کہ یہ بات صرف ایکطرف سے ہی اسلیئے کہ۔ امرأۃ الاب لو صورتہا ذکرا جاز له التزوج بہذہ۔ باپ کی جورو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد کے لیے نکاح مین لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہی ف۔ پس یہان یہ صورت ایکطرف سے محرم اور دوسری طرف سے نہین ہی والشرط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہی کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے ف۔ لہذا کنز مین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتون مین حرام ہی کہ جس ایک کو مرد فرض کرین اسپر دوسری دائمی حرام ہو پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزین جو وطی تک پہونچانے والی ہین مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہین چنانچہ دونون مسئلہ بیان فرمائے۔ اوّل بقولہ ومن زنی بامرأۃ حرمت علیہ امہا وبنتہا۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہوگئین ف۔ یہی مشہور قول مالک و اسحٰق ہی اور امام احمد سے دو روایت ہین اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و اُبی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہی ع۔ ف۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے نیچے کے فروع جنکا ذکر نسب مین گزرا۔ وقال الشافعی الزنا لا یوجب حرمۃ المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہین ہی۔ لانہا نعمۃ۔ کیونکہ حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہی ف۔ قال تعالیٰ فجعلہ نسبا وصہرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے رشتہ والا کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار مین نعمت ہی۔ فلا تنال بالمحظور۔ تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی ف۔ اور ابن عباس نے کہا کہ اگر اپنی جورو کی ماں سے زنا کیا تو اسپر جورو حرام نہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہین کر سکتا کما فی البخاری۔ اسی طرح زانی پر اس عورت کی بیٹی حلال ہی جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہین تو شرعاً یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہی کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہین کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ عورت کا بیٹا قرار دیا جاویگا حتی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہین کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا اور فرق زانی و زانیہ مین یہ ہی کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا تلخیص القسطلانی۔ ولنا ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جزو ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہی ف۔ یعنی واطی و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہین اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہی۔ حتی یضاف الی کل واحد منہما کملا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہی۔ ف۔ کہتے ہین کہ فلان مرد کا بچہ ہی اور کہتے ہین کہ فلان عورت کا بچہ ہی۔ اگر دونون بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولہا وفروعہا کاصولہ وفروعہ۔ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروع مانند مرد کے اصول و فروع کے ہو گئے۔ وکذلک علی العکس۔ اور یونہی اسکا اُلٹا ف۔ کہ مرد واطی کے اصول و فروع مانند عورت موطوءہ کے

اصول و فروع کے ہوگئے۔ والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورۃ وہی الموطوءۃ۔ اور تمتع لینا ایک جزو کے ساتھ حرام ہی سوائے اتنی جگہ کے جہان ضرورت ہی اور وہ موطوءہ عورت ہی ف تو جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اُس سے وطی جائز نہ رہی باقی سب اصول یعنے ماں باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی پوتی نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی مین دو لحاظ ہوتے ہین ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہوا یا حلال طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہی یعنے وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہی اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہی کہ وہ بچہ کا سبب ہی نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہی ف تو حرمت مصاہرہ کی نفیٔ بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ امام شافعیؒ نے خیال فرمایا ہی۔ اور رہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اسکے معارضہ مین اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہین حتی کہ انھون نے فقط شہوت سے نظر کرنے مین حرمت مصاہرہ کا حکم دیا اور یہان تو حقیقۃً زنا کرنے کا مسئلہ ہی چنانچہ آئندہ آتا ہی اور قسطلانی رح کی تقریر مین یہ امر عجیب ہی کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہی اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہی اور فرق محض بیہدہ ہی اسواسطے کہ اللہ تعالی نے خلقت سب کے نطفہ سے رکھی قال تعالے خلق من ماء دافق۔ و دیگر آیات ہین۔ تحقیق المقام یہ ہی کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا بیٹا یا بیٹی ہی بدلیل حدیث راہب جسکا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اسکو مبتلاے فجور کرنے کا بیڑا اُٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو چرواہے سے زنا کرکے پیٹ رکھا یا اور لوگون کو دکھلایا جنھون نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچہ سے خطاب کیا کہ او بچہ تیرا باپ کون ہی اللہ تعالی نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا اُسنے جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہی یہ دیکھکر لوگ خوفناک ندامت سے اسکے پاؤن پر گرے۔ غرضکہ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ مین موجود ہی۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہوا اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہی اور زبان عرب مین یہی معروف پس لغت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالی نے حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الآیہ مین بیٹیون کو حرام کیا پس بیٹی موافق لغت و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہین کیونکہ حدیث راہب مین چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ ہان فرق دونون صورتون مین بروجہ دیگر ہی وہ اسطرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہین ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق سزا کے زانی کو نہین ملینگے چنانچہ حدیث مین ہی کہ الولد للفراش وللعاہر الحجر یعنے فرزند تو فراش والے کا ہی اور مرد زناکار کو پتھر ہین۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق مین یہ احکام مترتب ہون وہ فرزند ہوتا ہی جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہین کہ احکام ذاتی مین وہ فرزند نہو حالانکہ حدیث راہب مین ثابت کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہی اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہو جاتی ہی جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہی حتی کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہی اور جب ہمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہین بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہی تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہی کیونکہ اسکا کوئی قائل نہین کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہو ورنہ نہین پس ثبوت ہوگیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہی اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہی اور اس سے قرابت محرمہ متحقق ہوتی ہی کیونکہ وہ بھی بیٹی ہی پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت ہین ورنہ نہین اور اسکا کوئی قائل نہین کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہین ہی پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہی اور اسکا زنا یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہی نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہی۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہی اور اُسکی نانی اسکے باپ زانی پر حرام ہی اور اسیطرح کل قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہین۔ یہ تو مسئلہ اصل کا بیان

انتھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزین وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہون وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت
کراتی ہین تو فرمایا۔ ومن مسته امرأة اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواہ حلال عورت تھی یا حرام طور پر اور خواہ
عمداً یا خطأً سے اور خواہ شرمگاہ مین یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بشهوة۔ بشہوت پایا جاوے ف اور
اقرار یا ظاہر آثار کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا مسموع نہوگا کیونکہ ظاہر مین مساس بشہوت ہے اسی واسطے مسئلہ کو
عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہین مساس کر لیا۔ حرمت علیه امها وابنتها۔ تو مرد پر اس
عورت کی ماں و بیٹی حرام ہوگئی ف یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لاتحرم۔ اور امام شافعی رح نے کہا
کہ نہین حرام ہوگی ف واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام مین گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولی موجب حرمت
نہین پس انکا خلاف صرف مساس حلال مین ہے اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہین کی تو اسکو طلاق
دیکر اسکی ماں حلال ہے اور اگر زید و ہندہ مین سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین ثابت ہوگی۔ م۔ وعلی هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة۔ اور
اسی اختلاف پر حکم ہے مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ ونظره الی فرجها۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف ف
داخل فرج مین۔ ونظرها الی ذکره عن شهوة۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کیطرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو
ف پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہے اور
امام شافعی رح کے نزدیک نہین۔ له ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
کرنا کچھ دخول کے معنی مین نہین ہین۔ ولهذا لایتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال۔ اور اسی وجہ سے
مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہین ہوتا ف یعنی اگر صوم مین بوسہ یا مساس
شہوت کیا تو روزہ نہین ٹوٹتا اسی طرح نظر مین اور باقی احکام۔ فلا یلحقان به۔ تو مساس و نظر نہین لاحق کیے جاوینگے وطی
کے ساتھ ف حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
وطی ہوجاتی اور ہم انکو حقیقۃً وطی نہین کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہے جو وطی کی جانب بلانے والا ہے ف اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ مبتلاے وطی ہوجاوے حتی کہ حدیث مین
فعل آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
وطی حکمی ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کیجانب داعی ہے۔ فیقام مقامه فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کو حتیاط
کے موقع مین بجاے وطی کے قائم کیا جائیگا ف چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک واقف رہنا چاہیے
کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہوجاتی ہے وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہہ سے یا زنا ہو۔ ق۔ اور مساس و نظر سے بشرائط پس
بلاخلاف مس و نظر مین شہوت شرط ہے البدائع اور مرد و عورت مین سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے الزیلعی۔ لیکن اوفق
شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو پس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتوی ہے اور جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بالغ کے ہو
ق۔ اور جو عورت بہت بڑھی ہوکر حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہوجائیگی بخلاف نو برس سے کم
لڑکی کے۔ الزیلعی۔ پھر مساس بشہوت اپنے محل مین کسی جگہ مساس کرے محرم ہے اگرچہ ناخن ہون الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن
سے متصل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہوں۔ اور یونہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سواے فرج کے کہین عضو تناسل
اگر ہاں نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً
اگرچہ بغیر نیند مین ہو۔ خواہ خطأ سے بایں طور کہ شہوت سے جورو　　ہو ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی پر بسہ بانسی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت مصاہرت ہو کر جورو حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اُٹھا لیا ہو کیونکہ استدامت شرط نہیں ہے یہ تو خطا کی صورت ہے یا سہو سے ہو بایں طور کہ بیٹی کو جورو کے دھوکے سے مس کیا کہ شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جورو خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جورو کی ماں نے شہوت سے اسکا مساس کر لیا۔ لیکن نظر میں شرط ہے کہ فرج یا ذکر کی طرف حقیقۃً ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آوے پس اگر اسکا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا تو موجب مصاہرت نہیں ہے جیسے مساس میں بدن کی حرارت شرط ہے ورنہ محرم نہیں اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت میں یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اسکے مثل اپنے واسطے کوئی منکوحہ یا باندی چاہے تو موجب حرمت مصاہرہ نہیں ہے۔ م

ثم ان المس بشہوۃ ان ینتشر الآلۃ پھر واضح ہو کہ شہوت سے مساس کرنا یہ کہ آلہ تناسل منتشر ہو جاوے جبکہ پہلے بالکل سُکڑا پڑا ہو او یزداد انتشارا۔ یا اسکا انتشار بڑھ جاوے ف۔ اگر پہلے کچھ منتشر تھا۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے ف۔ اور اسی پر فتوی رہیگا۔ الخلاصہ۔ پس اگر آلہ تناسل تند کھڑا تھا اسی حالت میں کسی عورت کو مس کیا اور کچھ زیادتی نہوئی تو حرمت ثابت نہوگی۔ م۔ پھر یہ تعریف ایسے مرد کے حق میں جو جماع پر قادر اور جوان ہو۔ رہا عنین ومجبوب و بوڑھے اور عورت کے حق میں مساس شہوت یہ ہے کہ گدگداہٹ و لذت آوے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جاوے المحیط۔ والمعتبر النظر الی الفرج الداخل۔ اور حرمت مصاہرہ کیلئے جو نظر اعتبار کی گئی وہ ہے کہ اندر کی فرج پر ہو ف۔ جو گولائی و پردہ بکارت کا مقام ہے۔ اسی پر فتوی ہے الظہیریہ والجواہر۔ ولا یتحقق ذلک الا عند اتکائہا۔ اور ایسی نظر نہیں متحقق ہوگی مگر اسوقت کہ عورت تکیہ دیے ہوف۔ یعنی ننگی اور پیٹھ کے بل بغیر پاؤں پھیلائے ورنہ کھڑے و بیٹھے و پاؤں پھیلائے صرف اوپر کی فرج شگاف نظر آویگی جس سے حرمت مصاہرہ نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مساس و نظر سے انزال نہوگیا۔ ولو مس فانزل فقد قیل انہ یوجب الحرمۃ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے مساس کیا (یا نظر کی) پس انزال ہوگیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت مصاہرہ ہے۔ والصحیح انہ لا یوجبہا۔ اور صحیح قول یہ کہ وہ موجب حرمت مصاہرہ نہیں ہے ف۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے الشمنی۔ لانہ بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی کیونکہ انزال سے ظاہر ہوگیا کہ یہ مساس (و نظر) کچھ وطی تک پہونچانے والا نہیں ہے۔ وعلی ہذا اتیان المرأۃ فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت سے مقعد میں وطی کرنا ف۔ یعنی عورت کی مقعد میں مس و نظر سے بڑھکر وطی کرنا صحیح قول پر موجب الحرمۃ نہیں ہے خواہ انزال ہو یا نہو۔ م۔ یہی اصح ہے المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہے الجواہر۔ م۔ اور اگر کسی نے طفل سے اغلام کیا تو عامہ علماء کے قول پر موجب حرمت مصاہرہ نہیں ہے ع۔ جیسے نو برس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہیں کرتا اسکا وطی کرنا۔ ف۔ ب اور چوپایہ سے وطی کرنا موجب مصاہرت نہیں ہے۔ ق م۔ (مسائل اقرار مصاہرت) یہ بعض مسائل اسواسطے جاننا چاہیئے کہ آدمی ایسے جاہلوں کی حرکات سے پرہیز کرے جو اپنی جورو وغیرہ سے گالی گلوچ و بدزبانی میں ایسی باتیں کہتے ہیں جنکا وقوع حرمت مصاہرہ ہے۔ م۔ اگر کسی نے حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے جورو حرام ہوتی ہے تو دونوں میں تفریق کیجائیگی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے نکاح سے پہلے یا بعد کو تیری ماں سے وطی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو المحیط۔ اگر دعوی کرے کہ میں نے جھوٹ کہا تو قاضی تصدیق نکریگا لیکن اللہ تعالی کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو بیوی ہوگا اور جورو حرام نہوگی مگر قاضی تفریق کر کے جورو کو پورا مہر دلوائیگا۔ التجنیس۔ م۔ ہو کہ جہاں حرمت مصاہرہ واقع ہو اگر ان عقدہ محرمات سے ہو تو شرع کی طرف سے قاضی مدعی ہے کچھ دعوی کی ضرورت نہیں اور ہر مسلمان پر اسکی اطلاع دینا اور روکنا واجب ہے۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج میں نظر کے بعد دعوی کیا کہ شہوت سے نہ تھا تو بوسہ میں اور فرج کے مساس و نظر میں حرمت کا فتوی ہوگا۔ اور باقی میں نہیں مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو المحیط۔ خواہ بوسہ منھ یا گال یا سر میں ہو الظہیریہ۔ اگر چھاتیاں چھیں تو مثل بوسہ کے ہے الوجیز۔ اگر گواہوں نے کہا کہ اسنے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا تو گواہ قبول ہیں الجواہر۔ اور اگر کہا کہ اسنے شہوت سے ایسا کیا تو بھی مختار یہ کہ قبول ہیں التجنیس اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔ جورو نے کہا

کہ مجھسے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر و اسکا بیٹا تصدیق نکرے تو باینہ نہوگی - واس - دنیز ہوکہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے مین نکاح مرتفع نہین ہوتا حتی کہ اسکے بعد وطی سے حد زنا لازم نہین اگرچہ جانتا ہو - م ھ - واذا طلق امرأتہ طلاقا بائنا - اور اگر اپنی جورو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ او رجعیا - یا طلاق رجعی ف جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو - بہر حال وہ عورت عدت طلاق مین ہو - م - اسی طرح جبکہ نکاح فاسد یا وطی شبہہ کی عدت مین ہو - لم یجز لہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا - تو مرد کو روا نہین کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہانتک کہ معتدہ کی عدت گذر جاوے ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہو اور یہی حکم پھوپھی و خالہ وغیرہ جنکا جمع کرنا حرام ہو اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جوروؤن سے ایک ہو تو اسکے بجاے چوتھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہو الکافی م کیونکہ جبتک عدت باقی ہو بالکل نکاح منقطع نہین ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض اثر ہو - وقال الشافعی - اور شافعی رح نے کہا فسکدین یعنیوی ان کانت العدۃ عن طلاق بائن او ثلث - اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت مین ہو ف یعنی جسمین رجعت نہین ہوسکتی ہو - یجوز - تو جائز ہو ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرلے - لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالا للقاطع کیونکہ نکاح بالکلیہ منقطع ہوا (پس جائز ہو) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلایا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا عمل واقع ہونا چاہیئے - ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمۃ یجب الحد - اور اسی بالکلیہ انقطاع کی وجہ سے اگر اسنے بائنہ کے ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد زنا واجب ہوگی - ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامہ کالنفقۃ والمنع والفراش - اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہو کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہین جیسے نفقہ واجب ہوتا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہوتا اور صحیح فراش ہوتا ف حتی کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش سے اسکا بچہ ہو - اگر کہو کہ پھر قاطع یعنے طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہین - والقاطع تاخر عملہ ولہذا بقی القید - اور قاطع کا عمل کرنا پیچھے ہٹ گیا اور اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہو ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہین جاسکتی ہو - اگر وہم ہو کہ پھر حد زنا کیون واجب ہوتی ہو جواب یہ کہ حلت نہین - والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب الحدود یجب - اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہو کہ حد نہین واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے حد واجب ہو ف اور ہمنے مانا کہ حد واجب ہو لیکن اس لیے نہین کہ نکاح بالکلیہ منقطع ہو بلکہ - لان الملک قد زال فی حق الحل فیتحقق الزنا - اسلیے کہ وطی حلال ہونے کے حق مین ملکیت زائل ہوگئی تو زنا متحقق ہو جائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو - ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا - اور ہمارے امور مذکورہ کے حق مین نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ و منع و فراش کے حق مین نکاح موجود ہو - فیصیر جامعا - تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح مین دو بہنون کا جمع کرنے والا ہو جائیگا - اور یہ حرام ہو - مین کہتا ہون کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہو تو حد زنا لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ حد کو شبہہ ساقط کرتا ہو م - اگر ایک عقد نکاح مین دو عورتین جمع کین جنمین سے ایک اسکو حلال ہو اور دوسری حرام مثلا اسکی جورو کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جسکا جمع ہونا جائز نہین ہو یا مرد کی پھوپھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہریت کے ہو یا دو شوہر والی یا بت پرست ہو غرضکہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہو حالانکہ ایجاب وقبول واحد ہو تو جو حلال ہو اُسکا نکاح صحیح ہوگیا اور دوسرے کا باطل ہو اور جو مہر ٹھہرا سب حلال کا ہو - التبیین اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخول کرلیا تو مبسوط مین ہو کہ اسکے لیے مہر المثل چاہے جسقدر ہو لیگا یہی اصح ہو - ف - ولا یتزوج المولی امتہ - اور مرد مولی کو صحیح نہین ہو کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے - ولا المرأۃ عبدہا - اور نہ عورت مولاۃ کو روا ہو کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو ف یعنی باوجود مالک و مملوک ہونے کے نکاح باطل ہو نہ حرام و گناہ بلکہ معنی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہین ہوگا - کما فی قاضیخان -

ان آزاد کرے تو جائز ہی۔ لان النکاح ما شرع الا لثمرات مشترکۃ بین المتناکحین۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ نکاح تو مشروع نہین ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مثمر ہو جو باہم دونون نکاح کرنے والون مین مشترک ہین ف۔ پس وہ جنس باہم ملکر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کرین۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سواے مالک و مملوک مین ممکن نہین۔ والمملوکیۃ تنافی المالکیۃ۔ حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے مین باہم منافات ہی ف۔ حتی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ بھی نہین۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشرکۃ۔ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہی ف۔ پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ اربعہ بلکہ اسپر اجماع ہی ذکرہ ابن المنذر رح۔ ع۔ واضح ہو کہ جیسے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کرکے اس سے نکاح کر لیا تو اسکو دو چند ثواب ہی کما فی حدیث الصحیح۔ م۔ فقہا سے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ مین بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرکے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی السراجیہ۔ بہترے افادہ کیا کہ لازم نہین ہی۔ وجہ مسئلہ یہ ہی کہ حلال لونڈیان وہ ہین کہ جو جہاد مین مملوک ہوئین پھر اگر مالک کے اُنسی اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہی اور اگر غیر کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی مان کے مثل اُسکے مالک کی مملوک ہی پھر اکثر ذمی کافرون کی اولاد لونڈیون کیطرح فروخت ہوتی حالانکہ یہ باطل ہی تو اصلی لونڈیون مین جو حلال ہین شبہہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہین لہٰذا تسکین خاطر کے لیے بہتر یہ کہ ہر ایک اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہونگے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار منکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح کرکے پانچوین ٹھہرانے مین کچھ احتیاط نہین ہی فافہم۔ م۔ ویجوز تزوج الکتابیات۔ اور جائز ہی اپنے نکاح مین لینا کتابیہ عورتون کو باجماع ائمہ اربعہ ف۔ لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح مین دینا بالاجماع نہین جائز ہی۔ پھر کتابیہ عورت عام ہی خواہ آزاد ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالے والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب۔ بدلیل قولہ تعالے والمحصنات الخ یعنی حلال کی گئین تمھارے واسطے اہل کتاب مین سے محصنہ عورتین۔ ای العفائف۔ یعنی عفیفہ عورتین ف۔ جو بدکارہ اور دربردہ آشنائی کرنے والیان نہون۔ ولا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ والامۃ علی ما نبین انشاء اللہ تعالی۔ اور کتابیہ عورتون مین خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہین چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ اور اسمین اختلاف ہی۔ ولا یجوز تزوج المجوسیات۔ اور نہین جائز ہی نکاح مین لینا مجوسیہ عورتون کو ف۔ جو دین زردشت آتش پرست پر ہین۔ لقولہ علیہ السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا آکلی ذبائحہم۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجوسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاو کرو سواے انکی عورتون سے نکاح کرنے مین اور سواے انکا ذبیحہ کھانے مین ف۔ رواہ ابو داود والدارقطنی چنانچہ زکوۃ مین گذری۔ اور ابن الہمام نے ذکر کیا کہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے اسکے معنی روایت کیے۔ اور ہمارے ائمہ اربعہ و جمہور فقہا کا اتفاق ہی کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہو اس سے نکاح جائز نہین باقی جزیہ باندھنے مین انکا و اہل کتاب کا ایک حال ہی اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہی۔ ع۔ ولا الوثنیات۔ اور بت پرست عورتون کو بھی نکاح مین لینا نہین جائز ہی۔ لقولہ تعالی ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن۔ بدلیل قول الہی ولا تنکحوا الخ یعنی اور تم شرک کرنے والی عورتون کو مت نکاح مین لاؤ یہانتک کہ وے ایمان لاوین۔ ف۔ کہا گیا کہ یہود یہ و نصرانیہ بھی مشرکہ ہین جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرکہ نہین ہی۔ میں ۔۔۔ ہون کہ انکے حق مین کفر صریح اور شرک بدیہی ہی اور صواب یہ کہ بلاشبہہ مشرکہ ہی لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے بنص خاص ہی اور وہ عرب کے بت پرستون مین نہین تو سواے انکے کسی سے جائز نہین ہوا۔ ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یؤمنون بدین ویقرون بکتاب۔ اور صابیہ عورتون سے نکاح کر لینا جائز ہی بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو مانتی اور کسی کتاب کا اقرار کرتی ہون ف۔ کیونکہ اسمین شک ہی پس اگر کسی دین و کتاب آسمانی کی مقر ہوت تو اسے مناکحت جائز ہی۔ لانہم من اہل الکتاب۔ کیونکہ وے اہل کتاب مین سے ٹھہرے

وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لہم حرام۔ اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہوں اور انکے لیے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب
نہو ف۔ جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لم تجز مناکحتہم لانہم مشرکون۔ تو انسے باہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک
ٹھہرے ف۔ باہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور مسلمہ عورت کو دینا باتفاق حرام وباطل ہے۔ والخلاف المنقول فیہ
محمول علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو انکے بارہ میں نقل کیا گیا ہے انکے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے ف۔ پس ابوحنیفہ رح
کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تھا تو انہوں نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انہوں نے کہا
کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ وعلی ہذا حال ذبیحتہم۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک
حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیوں کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ ف۔ مترجم کو قول ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی
کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تعالے ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصاری والصابئین الآیہ۔ انہیں سے ہر ایک کو فرمایا
کہ جو اللہ تعالی وروز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا
تو ہر کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ بریں کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ مجوس وہنود وبودہ وغیرہ
سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لاوے جنتی ہے تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں ٹھیک
ایمان لائی وہ جنتی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصہ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان وعمل صالح
وہ معتبر ہے جو کتاب الٰہی وپیغمبر سند ہو تو لا محالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں
اصح قول ابی حنیفہ ہے یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہے کما فی الکافی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ (فروع) جس عورت کا
باپ یا ماں کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے البدائع م۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہوگئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ نصرانیہ
ہوگئی تو نہیں الجوہرہ۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہوگئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ
یا کافرہ سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں ہیں واللہ
سبحانہ تعالے اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ مجوسیہ وبت پرست میں آفتاب وستارے وغیرہ پوجنے والے
اور دہریہ وزندیق وباطنیہ وملحد واباحیہ وہر مذہب جسکی تکفیر کیجاوے داخل ہیں۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ نیچریہ وبودھ اور
روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انمیں سے
کسی کے ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ وشیعہ امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جواز کو شامی نے صریح
لکھا ہے م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اُسکی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی بشبہہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز
مگر بعد وضع حمل یا انقضاے عدت کے۔ م ب م۔ اور جس عورت کو تین طلاق دیکا اُس سے نکاح نہیں جائز ہے یہاں تک کہ حلالہ
ہوجاوے اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتی کہ اگر اسکو خریدے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کردے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا
ق س م۔ قال ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام۔ اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو
دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں ف۔ لیکن ابھی وطی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور امام شافعی رح نے
کہا کہ عقد نہیں جائز ہے ف۔ حتی کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ہذا
الخلاف۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے ف۔ کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز
ہے۔ لہ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح۔ دلیل شافعی رح کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نکرے اور نہ نکاح کیا جاوے
ف۔ رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید وفروخت وعقد نکاح نہیں بلکہ نکاح
بمعنی وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں بمعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وطی نکرے اور جو

عورت محرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وہو محرم۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا میمونہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں از قسم مشہور ہے۔ وما رواہ محمول علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ وطی پر محمول ہے ف۔ یعنی نکاح یعنی وطی ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابو داؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم منگنی نہ کرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم منگنی نہ کرے کذا فی ع۔ اور جواب یہ کہ معارضہ یہاں نہیں ہوسکتا اسلیے کہ حدیث میمونہ متفق علیہ ائمہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب بمشہور ہے اور حدیث عثمان کو حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید و احمد نے مطر رح کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا طحاوی نے کہا کہ ائمہ حدیث کے نزدیک مطر رح کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطر رح کی غلطی ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ وجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رض نہی تنزیہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رح نے فاسد کہا اور ان پر حدیث حجت ہے م ع۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاری رح نے حدیثہ کو صحیح روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا میمونہ رض سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھے الخ م۔ ویجوز تزوج الامۃ۔ اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمۃ کانت او کتابیۃ۔ خواہ وہ باندی مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو ف۔ اور یہ جو اللہ تعالے نے فرمایا فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم الآیۃ۔ یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جنکے تمہارے داہنے ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جواز کیونکہ دوسری آیات میں مطلقاً جواز کا حکم دیدیا جیسے فانکحوا ما طاب لکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واحل لکم ما وراء ذلکم۔ اور مانند اسکے نصوص ہیں جو مطلقاً اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی مملوکہ ہوتی ہے لہذا ارشاد کیا اور آخر میں فرمایا۔ وان تصبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو تھامے رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للحر ان یتزوج بامۃ کتابیۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مرد آزاد کو روا نہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے ف۔ جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریض الجزء علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو مملوک ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے ف۔ اسلیے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی مملوک ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا ہو۔ اور جب فرزند کو مملوک بنانے پر پیش کرنا ممنوع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لاچاری ہو۔ وقد اندفعت الضرورۃ بالمسلمۃ۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہوگئی۔ ف۔ تو کتابیہ باندی سے جواز نہیں رہا۔ ولہذا جعل طول الحرۃ مانعا منہ۔ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دیگئی ف۔ یعنی چونکہ باندی سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہو تو باندی سے نکاح کرو اور اس سے سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کرو۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہوگئی لہذا فرمایا۔ من فتیاتکم المؤمنات یعنی اپنی چھوکریوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کرو۔ تو کتابیہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے اور اسکے سوائے منع نہیں اور تمنے جو مفہوم نکالا وہ اپنی رائے ہے۔ وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضی۔ اور ہمارے نزدیک جواز مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے ف۔ یعنی فانکحوا ما طاب لکم۔ اور۔ احل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی عورت ہو مطلقاً جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ کافر ان کی ملک ہو جائز ہے م۔ حرہ کی قدرت ہو تو مملوکہ سے نکاح کروہ ہے الہدایۃ

پہلے مسلمانوں میں سے ۱۲

رہا اولاد کو مملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا ارقاقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو مملوک بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔ فیکون لہ ان لا یحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل نہ کرے ف پھر جواب مذکور تو بحسب اصل نظر ہے اور رہا جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوص کافرون کی مملوکہ سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکی رح نے فرمایا کہ حذیفہ بن الیمان رضی و کعب و طلحہ نے ایسا کیا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبناک ہوئے تو انھوں نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ غصہ نہ ہوں ہم چھوڑے دیتے ہیں۔ مع۔ ولا یتزوج امۃ علی حرۃ۔ اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح الامۃ علی الحرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاویگی ف۔ رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے اور اچھی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حسن بصری رح سے مرسل روایت کیا اور وہ ہمارے جمہور کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولی ہے حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحابہ سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی وابن مسعود سے اور عبد الرزاق نے جابر رضی سے روایت کیا اور یہ قول مکحول وسعید بن المسیب وطاؤس کا ہے پس قیاس شافعی ومالک ضعیف ہوگیا۔ م ع۔ وهو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تجویزہ ذلک للعبد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرلینے میں ف یعنی شافعی رح بالقیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں مطلقاً ممانعت ہے۔ وعلی مالک فی تجویزہ برضا الحرۃ۔ اور امام مالک پر حجت ہے انکے تجویز کرنے میں برضامندی حرہ ف یعنی مالک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو باندی نکاح کرلی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدلیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں رکھتے۔ ولان للرق اثرا فی تنصیف النعمۃ علی ما نقررہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالے۔ اور بایں دلیل کہ رقیت کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے ف۔ چنانچہ سزاے عقوبت آدھے کوڑے ہیں اور رجم ندارد کیونکہ آدھا نہیں ہوسکتا تو عطاے نعمت بھی نصف ہے۔ اور حالت دو ہیں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم اسطرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہی آدھی ہوگی۔ فیثبت بہ حل المحلیۃ فی حالۃ الانفراد دون حالۃ الانضمام۔ تو مملوکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں ف۔ تو حرہ موجود ہو یا حرہ کے ساتھ ملاکر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ ویجوز تزوج الحرۃ علیہا۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام وتنکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے ف۔ یہ ٹکڑا روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ ولانہا من المحللات فی جمیع الحالات۔ اور اسلیے کہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے ف۔ چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملاکر۔ اذ لا منصف فی حقہا۔ کیونکہ حرہ کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے ف۔ تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر متفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزوج امۃ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں لیا باندی کو حرہ پر اسکے طلاق بائن کی عدت میں ف یعنی حرہ کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما لان ہذا لیس بتزوج علیہا وهو المحرم۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اسلیے کہ یہ حرہ کے اوپر باندی کا تزوج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولہذا لو حلف لا یتزوج علیہا لم یحنث بہذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لاویگا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزوج سے قسم میں حانث نہوگا ف کیونکہ

یہ حرہ پر تزوج نہین توجائز ہی - ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرۃ باقی من وجہ لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہی بوجہ بعضے احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے فاحتیاطا
منع باقی رہیگا ف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے - بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا
برخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو دخل نہ کریگا۔ ف اور طلاق بائن مین حرہ کی باری
ہی نہ رہی تو حانث نہوگا اگرچہ منع ہی خلاصہ آنکہ منع احتیاطا ہی - م - باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کرکے پھر رجعت کرلے
تو روا ہی - الذخیرہ - آزاد کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح مین لانا جائز اور دو باری مین بھی برابر ہوگی قاضیخان م - وللحران یتزوج
اربعا من الحرائر والاماء - اور مرد آزاد کو جائز ہی کہ نکاح مین لاوے چار کو آزادیون و باندیون سے ف یعنے خواہ
آزادیان خواہ باندیان یا مجموعہ - ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک - اور اسکو یہ روا نہین کہ انسے زیادہ کو نکاح
مین لاوے ف اسپر ائمہ اربعہ و فقہاے امت کا اجماع ہی اور اس زمانہ مین جو بعض بے مہارا سکے خلاف کہتے ہین انکے
قول پر التفات نکیا جائیگا - ہان لونڈیان اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت مین لاوے تو مضائقہ نہین - وفی الفتح اگر چار باندیان
ہون پھر اسنے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہی اور اگر کسی نے اسواسطے تزوج چھوڑا کہ موجودہ جورو کو غم نہو
تو اسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہین بالاجماع - البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک
جائز کہا اور ان دونون فرقہ کے اقوال مردود ہین - لقولہ تعالے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع -
بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی تم نکاح مین لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار - والتنصیص علی العدد یمنع الزیادۃ علیہ -
اور کسی شمار پر نص کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہی ف تو چار چار سے زائد نہین جائز - قال الشیخ المحقق اس آیت کا سیاق
واسطے عدد حلال کے ہی نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور نامعرف
اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا
کہ ہمنے حلال کر دیا پس تم نکاح مین لاؤ اس سے زائد درحالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہون تو حلال کرنا اسی عدد تک
معلوم ہوا پس زائد نہین پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ ایکبارگی یا متفرق جس طرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت
کیا کہ جب اسلام دیا تو اسکے پاس دس عورتین تھین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انمین سے چھانٹے اور باقی
چھوڑے الخ - پس حاصل یہ کہ جہان عدد کی تنصیص اسطرح ہو کہ جیسے بیان احلال کی قید واقع ہوا اور مطالب السبب ہو
تو وہان عدد منصوص سے زیادہ نہین جائز ہوتا - اور یہی حال قولہ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء - مین ہی بخلاف
قولہ تعالے جاعل الملائکۃ رسلا اولی اجنحۃ مثنی وثلث ورباع - کیونکہ وہان یہ دلائل انحصار کے موجود نہین اور اسی طرح جن بچون
نے گہوارہ مین کلام کیا تین ہین بلفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطی رح نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اتر نے
اجماع امت کی دلیل کافی ہی م - وقال الشافعی لا یتزوج الا امۃ واحدۃ لانہ ضروری عندہ - اور شافعی رح نے کہا
کہ باندی سوائے ایک کے تزوج نہین کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہی ف جیسے
مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہی - والحجۃ علیہ ما تلونا - اور شافعی پر حجت یہ آیت ہی جو ہمنے تلاوت کی ف کیونکہ خطاب
عام مطلق ہی آزادی و باندی دونون کو شامل ہی - اذ الامۃ المنکوحۃ یتنظمہا اسم النساء - کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء
کا لفظ شامل ہی ف جیسے حرہ کو شامل ہی - کما فی الظہار - جیسے ظہار مین شامل ہی ف ظہار یہ کہ مثلا اپنی جورو کی پیٹھ
کو اپنی مان کی پیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے منکر اے قول دی - پس الذین یظاہرون من نسائہم - جو لوگ اپنی عورتون
سے مظاہرت کرتے - اسمین صرف عورتون کا لفظ ہی تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

باندی جورو سے مظاہرہ کرے اسپر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہی تو یہان آیت مین بھی نکاح مین جو عورت سمائی
خواہ حرہ یا باندی چار تک نکاح مین لاوے - ہان خطاب نکاح کرنے والے آزادون کو ہی - ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر
من اثنتین - اور غلام کو جائز نہین کہ دو عورتون سے زائد نکاح مین لاوے - ف عطاء رحمہ نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا المحلی لابن حزم - ع - وقال مالک یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی - اور
مالک نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ غلام انکے نزدیک نکاح کے باب مین بمنزلہ آزاد کے ہی حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہی
ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہی اور وہ آدمی ہونے مین مولی کے برابر ہی - ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین
والحر اربعا اظہارا لشرف الحریۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا ادھیا وکرنے والا ہی تو غلام دو عورتون کو نکاح مین لاوے
اور آزاد مرد چار کو لاویگا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے ف کیونکہ غلام جبھی اس درجہ کو پہونچا کہ اسنے اللہ تعالی عز وجل
کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا - اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ مین اللہ تعالی کا بندہ ہون تو اللہ تعالے
نے اسکو مخلوقات مین آقا بنایا اور کافر مشرک نے اللہ تعالی کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بناوی
فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی ینقضی عدتہا - پھر اگر آزاد نے چارون سے
ایک کو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دیدی تو اسکو روا نہین کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہان تک کہ مطلقہ کی عدت
گذر جاوے - ف اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہین - مع - وفیہ خلاف الشافعی - اور اسمین امام شافعی کا خلاف ہی
وہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت - اور یہ نظیر ہی ایک بہن کی عدت مین اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی -
ف شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہین - قال وان تزوج حبلے من زنا جاز النکاح - امام محمد نے
صغیر مین کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہی ف یہی قول شافعی ہی - ولا یطاہا حتی تضع حملہا - اور اس
عورت سے وطی نکریگا حتی کہ وضع حمل کرے ف اور بوسہ مساس وغیرہ دواعی بھی نکرے ف - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور
یہ حکم ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہی ف اسی پر فتوی ہی المحیط - وقال ابو یوسف النکاح فاسد - اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہی ف یہی قول زفر و مالک و احمد ہی - وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع - اور
اگر حمل ایسا ہو جسکا نسب ثابت ہی تو بالاجماع نکاح باطل ہی ف یعنی حمل زنا نہو اگرچہ وطی شبہہ یا وطی نکاح فاسد سے یا مشترکہ لونڈی
سے مع دعوی ہو - م - اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نوازل مین ہی کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
ہی - ع - پس اختلاف ایسے حمل زنا مین جو ناکح سے نہو - لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل - اور ابو یوسف
کی دلیل یہ کہ اصل مین ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہی ف تو ہر حمل محترم مین نکاح باطل - وہذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ
منہ - اور یہ حمل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جنایت نہین ہی - ولہذا لم یجز اسقاطہ - اور اسی وجہ سے اسکا گرانا جائز
نہین ہی ف بذریعہ دوا وغیرہ کے - یہ اسوقت کہ خلقت اعضاء ظاہر ہوچکی ہو ورنہ نہین اور اس زمانہ مین ہر صورت
مین گرانا جائز ہی اور اسی پر فتوی ہی - دہ - ولہما انہا من المحللات بالنص - اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
منجملہ حلال عورتون کے بحکم نص ہی ف یعنی قولہ تعالی احل لکم ما وراء ذلکم - وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماءہ زرع غیرہ - اور
وطی حرام ہونا اس لیے ہی کہ اپنا پانی غیر کی کھیتی مین نہ سینچے ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہی - پس ہمنے نکاح جائز رکھا اور وطی
حرام نکالی - اور جو حمل ثابت النسب ہو اسمین نکاح بھی منع ہی - والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء -
اور منع ہونا حمل ثابت النسب مین بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہی ف کیونکہ وہ شرعا حقدار ہی - ولا حرمۃ للزانی - اور زانی
کی کچھ حرمت نہین ہی ف تاکہ اسکا حق لحاظ ہو - فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد - پس اگر ایسی حاملہ سے

نکاح کیا جسکو کوئی حربیون مین سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو ف یہی اصح ہو الزیلعی - لانہ ثابت النسب یعنی
اسکے حمل کا نسب ثابت ہو ف اسکے شوہر حربی کافر کا ہو حتی کہ اگر وہان زنا سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیئے - وان زوج ام ولدہ
اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ف یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح مین دے - وہی حامل
منہ - حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو - فالنکاح باطل - تو نکاح باطل ہو - لانہا فراش لمولاہا حتی یثبت نسب ولدہا منہ
من غیر دعوۃ - کیونکہ ام ولد اپنے مولی کی فراش ہوتی ہو حتی کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولی سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہو ف
جیسے حرہ منکوحہ مین ہو صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا موثر ہو کہ نفی ہو جاتا ہو اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہو - فلو صح النکاح
یحصل الجمع بین الفراشین - پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاوین ف یعنی مولی کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے
اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہین کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہو تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونون کا ہو حالانکہ یہ باطل ہو
اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہین ہونا چاہیے جواب یہ کہ فراش تو وہ ضرور ہی - الا انہ غیر متاکد
حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان - لیکن اتنی بات ہو کہ وہ مستحکم نہین حتی کہ نفی کرنے سے اسکے بچہ کا نسب بغیر لعان کے
منتفی ہو جاتا ہو ف بخلاف حرہ منکوحہ کے - فلا یعتبر مالم یتصل بہ الحمل - تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہین ہوگا جب تک کہ
اسکے ساتھ حمل متصل نہو ف اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا معتبر ہو گیا اور مسئلہ یہی ہو - قال ومن وطی جاریتہ - کہا اور جسنے
اپنی لونڈی سے وطی کی ف وہ ام ولد نہین ہو - ثم زوجہا - پھر لونڈی کو کسی مرد سے بیاہ دیا - جاز النکاح - تو نکاح جائز ہو
ف خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہین ہو یا بدون استبراء کے بہرحال جائز ہو - لانہا لیست لفراش لمولاہا - کیونکہ باندی اپنے
مولی کی فراش نہین ہو - فانہا لو جاءت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوۃ - چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اسکا
نسب ثابت نہوگا ف بلکہ جب مولی کہے کہ یہ میرا بچہ ہو تو مولی سے نسب ثابت ہوگا پس جب فراش نہوئی تو اسکو غیر کا فراش نکاحی
کر دینا جائز ٹھہرا - الا ان علیہ ان یستبرئہا صیانۃ لمائہ - لیکن مولی کو اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہو کہ باندی کا استبراء
کرے - ف یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کر دے تاکہ حاملہ نہونا معلوم ہو جاوے - واذا جاز النکاح - اور
جب کہ نکاح جائز ٹھہرا ف اگرچہ مولی نے استبراء نہین کیا - فللزوج ان یطاہا قبل الاستبراء - تو شوہر کو روا ہو کہ استبراء
سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے ف اور حیض ہو جانے کا انتظار نکرے - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - یہ امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف کا قول ہو - وقال محمد لا احب لہ ان یطاہا قبل ان یستبرئہا - اور امام محمد نے کہا کہ مین اس مرد کے واسطے پسند
نہین کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے ف یعنی اسکے رحم کا مولی کے نطفہ سے بری ہونا بذریعہ حیض
کے دریافت کرے - لانہ احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزہ - کیونکہ احتمال ہو کہ اسکا رحم مولی کے پانی سے مشغول ہو تو بچنا
لازم ہو ف اگرچہ حکماً وطی جائز ہو - کما فی الشراء - جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت مین ف موجب استبراء یہی احتمال ہو کہ شاید بائع
کے نطفہ سے مشغول ہو الفقیہ شیخ ابو اللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہین النہایۃ - اور یہ مفید ہو کہ امام محمد کے نزدیک
استبراء واجب ہو اور احتمال سے باب فروج مین وجوب ہوتا ہو کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہو واللہ تعالے اعلم - م - لہما ان الحکم بجواز
النکاح امارۃ الفراغ - شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہو ف کہ مولی کے نطفہ سے مشغول نہین
فلا یؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا - تو یہان استبراء کا حکم نہوگا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب کے - بخلاف الشراء
لانہ یجوز مع الشغل - برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہو ف تو شاید رحم مین نطفہ بائع ہو اور نکاح
ایسی صورت مین جائز نہین تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہین ورنہ جواز کا حکم نہوتا - مخفی نہین کہ اس سے تو صرف ایک نشان نکلا
کہ رحم فارغ ہو اور اس نشان کے معارضہ مین صریح مولی کا وطی کرنا موجود ہو - فافہم - م عبد - وکذا اذا رای امرأۃ تزنی -

اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ زنا کرتی ہے ف جیسے اس دیار میں کسبیان ہیں۔ فتزوجہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد کرلیا۔ حل لہ ان یطأہا قبل ان یستبرئہا۔ تو اسکو حلال ہے کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وطی کرے۔ عندہما۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطأہا مالم یستبرئہا۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اسکے لئے پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وطی کرے تاوقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے ف یہی احوط ہے۔ والمعنی ما ذکرنا۔ اور معنی وہی ہیں جو ہمنے ذکر کیے ف یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولی نے بیاہ دی تو بلا خلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے ف۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعۃ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہے ف اسپر چاروں ائمہ و فقہاء امصار سب کا اجماع ہے۔ ف۔ وہو ان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذا مدۃ بکذا من المال اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھسے اتنی مدت تک بعوض اسقدر مال کے مزہ اٹھاؤنگا ف یعنی بغیر گواہوں کے مثلاً دس روز پانچ روز یا ایام ذکر نکرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع لاوے۔ معنہ یعنی جو الفاظ کہ صرف قضاء شہوت کے لیے ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرزند صالح و دیگر مصالح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ اسمیں تابع ہے۔ اور بعض تواریخ میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں تھا یہ فتوی دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام مصنف رح کو ملی حتی کہ بغیر پرکھنے کے اعتماد کرلیا اور لکھا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لانہ کان مباحا فیبقی الی ان یظہر ناسخہ۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا یہاں تک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو ف شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالک کا قول نہیں ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہوا کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی اسپر حد جاری ہوجائیگی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہہ عقد کی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حدود بوجہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اسمیں مشابہت عقد کی مسقط ہے۔ بالجملہ متعہ باطل ہونے میں کوئی مخالف نہیں سوائے ایک فرقہ رافضہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابۃ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اسکا منسوخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا ف۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ ابن عباس صح رجوعہ الی قولہم فتقرر الاجماع۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کیطرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے ف۔ بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلعم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالے والذین ہم لفروجہم حافظون الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم فانہم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون۔ اسمیں صرف نکاحی زوجات اور مملوکہ عورات کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صریح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہے باطل ہے حالانکہ اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہوکر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی اوطاس میں مکہ کے اندر تین روز کو مباح ہوکر پھر تا روز قیامت تک کے لیے حرام کردیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازمی رح نے کہا کہ ہرگز متعہ کی اجازت انکو وطن میں نہیں دیگئی سوائے اسکے جب سفر و دوری و درنگی و مشقت ہوئی ہے۔ ف۔ پھر عام اوطاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع رض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اوطاس میں متعہ کی تین روز اجازت دی پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور بیہقی نے مانند اسکے ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔

سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی تو مین اور ایک مرد ساتھی
دونون ایک عورت کے پاس بنو عامر سے گویا بکرہ عیطا تھی گئے اور اسکے آپکو اسپر پیش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیگا مین نے
کہا کہ اپنی یہ چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور مین اس سے بڑھا جوان کمسن
تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہمکو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر
مجھے کافی ہے پھر مین تین روز اسکے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتون سے
کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑدے - رواہ مسلم - ربیع بن سبرہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ
سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمھارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے - رواہ مسلم والنسائی و ابوداؤد والترمذی والنسائی وغیرہم
اور ابوداؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا - اور صحیح مسلم مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے
تم لوگون کو عورتون سے استمتاع مین اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالی نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کردیا - پھر صحابہ
رضی اللہ عنہم مین جو متعہ کے جواز کے موقعون پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہین کیا سوائے ابن
عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھون نے بعد زمانہ حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منھن
الآیہ سے تاویل کرکے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس مین ضرورت پڑے جس سے خوف زنا ہو تو اسکو متعہ جائز ہے -
جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سُنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ تمھارے ابن عباس کہ مین نے خود سُنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے زمانہ خیبر مین عورتون کے متعہ اور پالتو گدھون کے گوشت سے منع فرمایا - کما رواہ مسلم - ابن عباس نے اسوقت تو جواب
نہین دیا پھر یہی فتوی دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سُنا تو بگڑ کر جھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد احمق ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اسکو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتوی دیا تو مین تیری پیٹھ کو دُکھ پہونچاؤنگا - کمافی روایۃ مسلم فی صحیحہ - اسکے بعد ابن
عباس نے فتوی دینا چھوڑدیا - خطابی رح نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس رضہ پہلے تاویل کرتے پھر فتوی چھوڑا مین کہتا ہون کہ وہ
چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہین مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عبداللہ
بن الزبیر رضی اللہ عنہ مین خود ابن الزبیر نے مکہ مین خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھون سے اندھے ہوگئے تھے پس
عبداللہ بن الزبیر نے خطبہ مین کہا کہ بعضے آدمی جنکی اللہ تعالی نے ظاہری آنکھون کیطرح دل کی آنکھین اندھی کردین وہ متعہ کا
فتوی دیتا ہے - ابن الزبیر نے یہ تعریض کی ہے - تو وہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ بول اُٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ
یہ متعہ تو امام المتقین یعنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین کیا جاتا تھا الخ - اسمین ابن الزبیر نے آخر مین کہا کہ واللہ اگر
تو نے فتوی دیا تو مین تجھے پتھرون سے سنگسار کرونگا - یہ روایت صحیح مسلم ونسائی مین ہے - واضح ہو کہ اسوقت مین ابن عباس صرف
یہ فتوی دیتے کہ پردیس مین دور زمانہ دراز تک بضرورت جائز ہے چنانچہ قولہ تعالی فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون
کی تفسیر مین ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتدائے اسلام مین اسطرح تھا کہ آدمی کسی
پردیس مین جاتا جہان کچھ شناسائی نہین تو اپنی حفاظت و آرام کے لیے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تمتع کرلیتا یہانتک
کہ یہ آیت اُتری تو ہر فرج سوائے ان دونون کے حرام ہوگئی - رواہ الترمذی - اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر توبہ
کی اور رجوع کرلیا اور یہی ابوالشعثاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے - اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو جاتے تھے جب اس عقبہ پر پہونچے جو متصل شام ہے تو عورتین آئین اور ہمکو متعہ یاد آیا پھر حضرت صلعم
نے آکر انکو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگون نے عرض کیا کہ وے عورتین ہین جنسے ہم تمتع کرچکے ہین - جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ سنکر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہوگئے یہانتک کہ رخسارہ مبارک سُرخ اور چہرہ ہیبتناک ہوگیا اور کھڑے ہوکر خطبہ پڑھا اور

اللہ تعالے کی حمد و ثنا کر کے متعہ سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے متعہ کو جڑ سے کھود ڈالا۔ جابر رض نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم وداع کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عود نہ کرینگے۔ رواہ الحازمی اور اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں احادیث بہت اور مشہورات ہیں اور اسپر صحابہ و تابعین و فقہاے مجتہدین کا اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سوے ایک فرقہ روافض کے اور انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م ف ع۔ والنکاح الموقت باطل۔ اور وقت معین محدود کے لیئے نکاح باطل ہے ف۔ متعہ سے فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و مہر و نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے۔ م۔ مثل ان تزوج امراۃ بشہادۃ شاہدین عشرۃ ایام۔ مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے ف۔ تو نکاح جائز ہے خلاف اسمیں دلیل کی جہت ہے۔ وقال زفر رح ہو صحیح لازم۔ اور زفر رح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہے۔ ف۔ یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہے بدون طلاق کے رفع نہوگا کیونکہ اسمیں صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ مفسد نہیں۔ لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے ف۔ بلکہ خود شرط خارج ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط نہیں بلکہ گویا ایجاب و قبول اسی وقت تک کے لیے ہے اور ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہے۔ م۔ ولنا انہ اتی بمعنی المتعۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا ف۔ کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چندے تمتع لیا جاوے نہ انکے مصالح نکاح مرعی ہوں۔ والعبرۃ فی العقود للمعانی۔ اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے ف۔ چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہے تو وہ وصی ہو جائیگا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی میں میرا وصی ہے تو وکیل ہو جائیگا۔ حسن رح نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس یا ایسا وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہوگی ذکر کیا تو نکاح ہو جائیگا اور اسکو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المحیط۔ اور اصح یہ کہ عقد فاسد ہے المنہ الفائق۔ ولا فرق بین ما اذا طالت مدۃ التاقیت او قصرت۔ اور کچھ فرق نہیں اسمیں کہ وقت محدود کی مدت دراز ہو یا کم ہو۔ لان التاقیت ہو المعین لجہۃ المتعۃ وقد وجد۔ کیونکہ وقت محدود کرنا ہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور وہ پایا گیا ف۔ یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا۔ ومن تزوج امراتین فی عقدۃ واحدۃ واحدہما لا یحل لہ نکاحہا۔ اور جس مرد نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ انمیں سے ایک عورت اسکو حلال نہیں ہے ف۔ خواہ بوجہ قرابت محرمہ یا رضاع یا مصاہرت کے۔ صح نکاح التی حل نکاحہا۔ تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے۔ وبطل نکاح الاخری۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا ف۔ گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اسپر حرام ہے وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان المبطل فی احدہما۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے ایک میں ہے ف۔ تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حر وعبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا ف۔ تو غلام کی بیع بھی باطل ہے۔ لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ وقبول العقد فی الحر شرط فیہ۔ حالانکہ اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے ف۔ اور یہ شرط فاسد ہے۔ ثم جمیع المسمی للتی حل نکاحہا عند ابی حنیفۃ۔ پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے جسکا نکاح صحیح ہو گیا۔ وعندہما یقسم علی مہر مثلیہما۔ اور صاحبین کے نزدیک مسمی دونوں کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے ف۔ مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور محرمہ کا مثل تین ہزار اور حلالہ کا بھی تین ہزار ہے تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا۔ وہی مسالۃ الاصل۔ اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔ ومن ادعت علیہ امراۃ انہ تزوجہا واقامت بینۃ۔ اور جس مرد پر ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے

اور دعوی پر گواہ قائم کیے۔ فجعلہا القاضی امرأتہ۔ پس قاضی نے اس عورت کو اسکی جورو کر دیا ف یعنی موافق اس اختیار عام کے جو شرع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہے اس معاملہ مین اسکے نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اُسنے عورت کو ان گواہون پر اگرچہ عادل تھون اس مرد کی جورو کر دیا۔ ولم یکن تزوجہا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہین کیا تھا۔ وسعہا المقام معہ وان تدعہ یجامعہا تو عورت کو گنجایش ہے یہ کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے ف یعنی گنجایش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے۔ ہذا عند ابی حنیفۃ وہو قول ابی یوسف اولا۔ اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا۔ وفی قولہ الآخر وہو قول محمد لایسعہ ان یطأہا۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول مین اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد کو گنجایش نہین کہ اُس عورت سے وطی کرے وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول ف و مالک و احمد کا ہے اگر بائع نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور اسکے ورائے رہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لان القاضی اخطأ الحجۃ اذ الشہود کذبۃ۔ کیونکہ قاضی حجت کو خطا کر گیا اسلیے کہ گواہ جھوٹے ہین۔ فصار کما اذا ظہر انہم عبید او کفار۔ تو ایسا ہوا کہ جیسے اسوقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہین ف جنکی گواہی پر نکاح جائز نہین ہوتا تو باتفاق یہ گنجایش نہین ہے اسی طرح اس صورت مین ہے۔ ولابی حنیفۃ ان الشہود صدقۃ عندہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہین۔ وہو الحجۃ۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف علی حقیقۃ الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر واقف ہونا متعذر ہے ف اور جو بات متعذر ہو اسکی تکلیف نہین تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اسپر لازم ہے کہ حکم دیوے حتی کہ اگر ایسی صورت مین یہ سمجھے کہ مجھپر حکم دینا لازم نہین تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو فاسق ہو جائیگا۔ پس اسنے شرعاً حکم قضاء واجبی دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیہما متیسر۔ برخلاف کفر ورق کے کہ ان دونون پر واقف ہونا آسانی میسر ہے۔ واذا ابتنی القضاء علی الحجۃ وامکن تنفیذہ باطنا بتقدیم النکاح نفذ باطنا قطعا للمنازعۃ اور جبکہ حجت پر قضاء مبنی ٹھہرے اور سیاں اسکو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن مین نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جاوے ف تو یہ قضاء نکاح کا پیدا کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہون کے روبرو حکم ہو یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ م۔ بخلاف الاملاک المرسلۃ۔ بخلاف املاک مرسلہ کے ف یعنی جنکے ملک کا سبب بیان نہین کیا مثلاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی نہین جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہین اور ہر سبب کے احکام مختلف ہین تو حکم قضاء باطنا نافذ نہوگا۔ لان فی الاسباب تزاحما۔ اسلیے کہ سببون مین باہم مزاحمت ہے ف تو یہ نہین ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہین کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہین ہو سکتا کہ جملہ اسباب سے مالک ہوا کیونکہ بعض سبب کے بعض سے مزاحمت و مخالفت ہے پس ممکن نہین کہ اس باندی مین مرید وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً سب یکجا جمع ہو جاوین۔ ن ت ع۔ فلا امکان۔ تو قضاء قاضی کے باطنا نافذ ہونے کا بھی امکان نہین ف واضح ہو کہ فقہاء مین اختلاف ہے کہ قضاء قاضی باطنا نافذ ہو سکتی ہے یا نہین تو صاحبین و ائمہ ثلثہ کے نزدیک نہین نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعضکم الحن بحجتہ الخ سے استدلال لاتے ہین یعنے آنحضرت صلعم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض تم مین سے بعض پر حجت مین زیادہ گویا ہوتی کہ اسی کے واسطے مین حکم قضاء دیدون لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک نہو تو وہ چیز اسکے لیے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن مین نافذ نہین ہے اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اظہار اس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک املاک مرسلہ مین نہین نافذ ہے ورنہ نکاح مین نافذ دیون ہے جب باندی خریدنے کا دعوی ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے اللہ تعالی نے شرعی حاکم کیطرف مرجع رکھا تاکہ قطع منازعت ہو اور کی قوت۔

قضا صرف اظہار واقع نہین بلکہ حکم ملزم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہو کہ دنیا مین بھی نزاع نہو اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہو حتی کہ جمعہ مین امام اور عورت کا ولی ہوگا اور در اصل وہی عام سلطان ہو جسکی طرف سے حاکم جابجا ہوتے ہین پس اگر طبیب بے علم مفسد ہو تو اسکو مجبور کریگا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دیتا ہو تو اسکو حکم کرے کہ فروخت کر کے قرضہ دے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فروخت کر کے ادا کر دے غرضکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کرین جب حد شرع سے خارج ہون تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کرین تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عام کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف انپر نافذ ہوگا اور اسمین دو صورتین ہین کیونکہ قاضی کو علم واقعی کی راہ صرف گواہون سے ہو پس اظہار ملزم از قسم انشار ہو پس اگر گواہون سے اسکے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونون مین نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہو اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف مین ہو پس قاضی کے نزدیک جب نکاح ثابت ہوا تو اسنے حکم ملزم دیا گواہون کے سامنے تو اسکے یہی معنی کہ تمنے اس عورت کو اس مرد کی جورو کر دیا اور گواہ موجود ہین تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہو اور مسئلہ گذرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کرین تو نکاح ہو جاتا ہو پس یہ نکاح ہوگیا پھر اگر گواہ کافر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہین کہ قاضی کا تصرف انپر باطل ہو بلکہ گواہ باطل ہین۔ حتی کہ اگر خود دونون ان گواہون کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مت کہو کہ پھر قاضی جس مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہو جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کرین لقولہ فان تنازعتم فی شئی الآیۃ یکہ وقت نزاع کے دونون اپنی اختیاری مارپیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونون کے ہاتھ باندھکر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جاتے ہین حتی کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہو اسی واسطے حدیث الحن بحجۃ الخ مین یہ حکم نہین دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعہ النار ہی۔ یون ہی جب باندی کے خرید مین جھگڑے تو قاضی نے جب گواہون پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجاے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہوگیا۔ اور جب مدعی نے مطلق ملک کا دعوی کیا اور گواہون نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع مین ہو وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ مین خود واقعی بات نہین جانتے ہین دونون اپنے محلہ مین مدت دراز کے بعد آئے اور گواہون نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہو اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہون نے تبلایا کہ ہمنے تیرے واسطے جھوٹ کہا ہو تو اسکو حلال نہین کہ اس چیز مین تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہین ہو بخلاف اسکے جب بیع مین ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاے قاضی درحقیقت انشار ہو یعنی حکم کا الزام پس اگر محکوم بہ بھی انشار ہو جاوے تو باطن مین نافذ ہوگیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشار عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ صرف خبر ہو تو قطع خصومت مین حکم قاضی انشار ہو اور باقی آخرت مین حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور مین ہوگا۔ مسئلہ مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہو اور گواہون نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہین ہین تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع مین یہ چیز اسکی نہین ہو تو قیامت مین ماخوذ ہوگا پس مدار نفاذ قضا کا باطن مین اس بنا پر کہ دونون کے تصرف مقصور کر کے قاضی کے حکم پر موقوف ہین تو قاضی نے انشاے عقد نکاح دونون کیطرف سے کر دیا اور نافذ ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

(فروع) اگر نکاح مین وقت محدود نکیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دونگا تو نکاح صحیح ہو۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دونگا تو جائز اور شرط باطل ہو۔ البحر۔ مضائقہ نہین کہ شرط کرے کہ فقط دن مین ساتھ رہیگا۔ ت ہ۔ عورت کو سو درم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ مین نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہو تو صحیح یہ کہ اگر گواہون کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہین۔ المحیط ہ۔ اہل السنۃ والمعتزلہ کے درمیان مناکحت مین امام رستغفنی نے کہا کہ نہین جائز اور فتاوی الصغری

مین ہی کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہین۔ ع۔ شامی نے ترجیح کردی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہین تو نکاح جائز ہی لیکن انکو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔ واللہ تعالے اعلم۔ م

باب فی الاولیاء والاکفاء

اولیاء جمع ولی اور اکفاء جمع کفو بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتون سے ثابت ہوتی ہی۔ قرابت وراثت سے اور ولاء سے اور امامت سے اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہین بوجہ فسق کے خارج نہین ہوسکتے۔ فاضیخان بشرطیکہ ہتک حرمت نکرے۔ و مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون مین رہے تو ولایت سے خارج ہی اور اسی پر فتوی رہیگا۔ الوجیز۔ مملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہین ہی اور کافر کی ولایت کافر پر ہی۔ م ہ۔ ینعقد نکاح الحرۃ العاقلۃ البالغۃ برضاہا وان لم یعقد علیہا ولی بکرا کانت او ثیبا۔ منعقد ہوجاتا ہی نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اُسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر ولی عقد نکرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ مین ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہی۔ وعن ابی یوسف انہ لا ینعقد الا بولی۔ اور ابو یوسف سے (نوادر مین) روایت ہی کہ نہین منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفا۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا۔ ف۔ اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہین۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہو۔ ع۔ وقال مالک والشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلا۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتون کی عبارت سے بالکل منعقد نہین ہوگا۔ ف۔ اور نہ عورتون کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالی نے کہا۔ فلا تعضلوہن ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مت روکو عورتون کو اس سے کہ اپنے شوہرون سے نکاح کرین۔ یہ خطاب اولیاء کو ہی پس جب وہ مختار ہین تو منع کرسکتے ہین۔ کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روکنے پر آیت کا نزول ہی کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور بدلیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کرلیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہی۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی وابن عدی والطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد لمقاصدہ والتفویض الیہن مخل بہا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہین مقصود ہوتے ہین اور عورتون کے سپرد کرنا ان مقاصد مین خلل ڈالتا ہی۔ ف۔ تو عورتون کا اختیار نہین ہی۔ الا ان محمدا یقول یرتفع الخلل باجازۃ الولی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہین کہ ولی کی اجازت دینے پر خلل دور ہوجائیگا۔ ف۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت مین خود دلیل ہی کہ عورتون کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہی کیونکہ نکاح کرنا انہی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہرون کو ہی اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آوے تو انکو مت روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کرلین۔ کیونکہ خلع کے لالچ سے رجعت کرلیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہی۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہین اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث مین اجازت ہی کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہی اور ولی کی صرف اجازت ہی۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہی۔ ووجہ الجواز انہا تصرفت فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق مین تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکونہا عاقلۃ ممیزۃ۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہی کیونکہ وہ خود عقل والی تمیزدار ہی۔ ف۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہی تو اسکا تصرف جائز ہی۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اسکو اپنے مال مین تصرف کا اختیار ہی۔ ولہا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہرون میں پسند کا حق ہی۔ ف۔ یعنی کہے کہ میں یہ شوہر نہین چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہون۔ وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحۃ

اور نکاح باندہ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اسواسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہو ف لکہ یہ کہین کہ یہ
عورت بڑی شوخ چشم دیدہ کی دلیر ہے کہ خود عقد باندھتی ہے اور حدیث مین ہے کہ ایم بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے
زیادہ حقدار ہے اور باکرہ سے اسکی ذات مین اجازت لیجاوے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہے۔ رواہ الترمذی ومسلم وغیرہ۔ اور
سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اُسنے آنحضرت صلعم سے عرض کیا تو فرمایا کہ
تیرا اختیار اسپر نہین ہے اور عورت سے کہا کہ تو جاکر جس سے چاہے نکاح کرلے۔ ورواہ ابن ابی شیبۃ اور حدیث عکرمہ عن ابن عباس
مین روایت کی کہ ایک باکرہ نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اُسکا نکاح کیا حالانکہ مین راضی نہین ہون تو
آنحضرت صلعم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد ثقات ہین لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مراسیل جید ہمارے وجمہور کے
نزدیک حجت ہین۔ اور صحیح مسلم مین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلعم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کیے
تو ام سلمہ رض نے اپنے پسر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ
ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیاء غائب ہین پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت مین بیان کر دے
پس تزویج مین عورت کو خود اختیار ہے صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث مین حضرت صلعم نے فرمایا کہ تیرے
اولیاء مین کوئی شاہد یا غائب ایسا نہین جو اسکو منظور نہ کرے فاحفظہ م ع۔ ثم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر
الکفو۔ پھر ظاہر الروایۃ مین کچھ فرق کفو اور غیر کفو مین نہین ف یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ
منعقد ہو جائیگا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت مین ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے ف
حتی کہ نکاح فسخ کرادے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہین قاضیخان۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف
انہ لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نوادر حسن رح مین ابو حنیفہ وابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو مین نہین جائز ف یعنی عورت
نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منعقد نہو گا۔ لانہ کم من واقع لا یرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہین
ہوتے ہین ف یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہین اور نہ ہر قاضی عادل ہے۔ تو کفو ہی مین جائز ہونا چاہیے۔ م یہی روایت
حسن واسطے فتوی کے مختار واصح ہے القاضی والفقیہ۔ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرادے تو صحیح نہین ہے الحقائق مع۔ ویروی
رجوع محمد الی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کیطرف مروی ہے ف پس تینون امامون کا اتفاق ہو گیا
پھر صغیرہ باکرہ وثیبہ دونون کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہین۔ ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ
علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہین ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ف کہ باکرہ
کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الاعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے ف وجہ قیاس دونون
کی نادانی ہے۔ وہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الاب صداقہا بغیر امرہا۔ اور یہ بات
اسوجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مہر بدون اسکے حکم کے
اسکا باپ وصول کرتا ہے ف جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ آنکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ
اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انہا حرۃ فلا یکون للغیر علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزاد
ہے تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ (اگرچہ آزاد
ہے) اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہے ف یہ بالغہ مین باقی نہین۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ
الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ف یعنی ایمان لانے اور فرائض
روزہ نماز ادا کرنے کا حکم الٰہی اسپر متوجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہین

فصار کالغلام - تو بمثل طفل کے ہوگیا ف یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہی
وکالتصرف فی المال - اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال مین ف حالانکہ نہین جائز جب تک وہ راضی نہو تو ایسا اجبار بھی جائز
نہین - وانما یملک الاب قبض الصداق برضاہا دلالۃ - اور باپ کو اس دختر بالغہ کے مہر وصول کر لینے کا اختیار جو ہی
ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہو ف اگرچہ ظاہر مین حکم نہین دیا - نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہو - ولہذا لا یملک
مع نہیہا - اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا مہر نہین وصول کر سکتا ف تو جبری نہین بلکہ اجازی
ہو - قال فاذا استاذنہا الولی فسکتت او ضحکت فہو اذن - کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی
پس وہ چپکی ہوگئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہو - لقولہ علیہ السلام البکر تستامر فی نفسہا فان سکتت فقد رضیت
یعنی قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اسکی ذات کے بارہ مین اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہوگئی تو راضی
ہوگئی ف یہ الفاظ غریب ہین لیکن صحاح ستہ مین ابو ہریرہ رض سے روایت ہو کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح
نکی جاوے یہانتک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نکیا جاوے حتی کہ اس سے اجازت لیجاوے لوگون نے عرض
کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہو فرمایا یہ کہ چپ ہو جاوے ع - لان جہۃ الرضا فیہ راجحۃ لانہا تستحیی عن
اظہار الرغبۃ لا عن الرد - کیونکہ چپ ہونے مین رضامندی کی جانب غالب ہو کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
کرتی ہو نہ انکار کرنے سے ف بس راضی نہوتی تو نہین کر دیتی - والضحک ادل علی الرضا من السکوت - اور ہنسنا
تو چپ ہونے سے بھی بڑھکر رضامندی کی دلیل ہو ف اور یون ہی مسکرانا بقول صحیح المحیط ع - بخلاف ما اذا بکت
لانہ دلیل السخط والکراہۃ - بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہو - وقیل اذا ضحکت
کالمستہزئۃ بما سمعت - اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہو - لا یکون
رضا - تو ایسا ہنسنا رضامندی نہوگا - ف اسی پر فتوی ہو البحر - واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا - اور جب بغیر آواز کے
روئی تو رد نہوگا ف بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہو القاضیخان م - اسی پر فتوی ہو المبسوط الذخیرہ ع م - اگر آواز بلند روئی پھر
عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہوگیا المعراج د - سکوت ۱۹ - مسائل مین اور اشباہ مین ۲۷ مسائل مین جزو قول ہی
از انجملہ ایک اجازت بکر ہین - دوم ولی نے عقد کیا اور اسکو خبر پہونچی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر تیرا نکاح کر دیا پس ساکت
ہوگئی تو عقد لازم ہوا المحیط الکافی م - سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ ہوئی
اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہوگیا - باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہین اور تفصیل عینی مین ہو - شوہر کو
وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہو السراج م م - قال وان فعل ہذا غیر الولی - امام محمد نے کہا اور اگر غیر
ولی نے یہ فعل کیا - یعنی استامر غیر الولی - یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے - او ولی غیرہ
اولی منہ - یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہو - لم یکن رضا حتی تتکلم بہ - تو باکرہ کی رضا
حاصل نہوگی یہانتک کہ باکرہ اسکو زبان سے کہے ف اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہوگا - لان ہذا السکوت
لقلۃ الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالۃ علی الرضا ولو وقع فہو محتمل - کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
التفات نکرنے کی وجہ سے ہو تو یہ رضامندی پر دلالت نہین واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہو ف کہ شاید
رضامندی مراد نہو - والاکتفاء بمثلہ للحاجۃ - اور سکوت کے مثل امر پر اکتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہو ف کہ ولی سے
کہتے ہوئے شرم آتی ہو - ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء - اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق مین کوئی حاجت نہین ف
تو زبانی اجازت چاہیے - بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی - برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی

ف خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات م- تو یہان شرم سے ضرورت قائم ہی حتی کہ سکوت کافی ہی- لانہ قائم مقامہ کیونکہ
ایلچی بجاے ولی کے ہی- ویعتبر فی الاستیمار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ-
اور اجازت لینے مین شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہوجاوے معتبر ہی تاکہ باکرہ بالغہ کی اسمین رغبت اسکی بے رغبتی
ظاہر ہوجاوے ف اور اگر فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہی یون ہی جب اسکے بجاز د ورانی
جو معدود ہین ذکر کیے ہون- اور اگر اسنے کہا کہ جو تو کرے مجھے منظور ہی تو کچھ حاجت نہین- ت- ولا تشترط تسمیۃ المہر
ہو الصحیح لان النکاح صحیح بدونہ- اور اسمین مہر بیان کرنا شرط نہین اور یہی صحیح ہی کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہی ف
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہی الفتح اور صحیح یہ کہ شرط نہین المبسوط ع- ولو زوجہا فبلغہا الخبر فسکتت فہو علی
ما ذکرنا- اور اگر اسکا نکاح کردیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہوگئی تو وہ اسی تفصیل پر ہی جو ہمنے ذکر کی ف کہ ولی یا اسکے
ایلچی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہی اور غیر مین زبان سے اقرار ضروری ہی- لان وجہ
الدلالۃ فی السکوت لا یختلف- کیونکہ سکوت مین رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہین ف خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو- ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیہ العدد- پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی مین شرط ہی عدد ف
یعنی کم سے کم دو آدمی ہون- او العدالۃ- یا عادل ہونا ف جبکہ ایک ہو- عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما- یہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ہی بخلاف صاحبین کے ف کہ انکے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہو- ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا- اور اگر مخبر ایلچی ہو تو بالاتفاق اسمین کچھ شرط نہین ہی- ولہ نظائر- اور اسکے نظائر ہین ف
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہوجانے کی خبر دی اور وہ فضولی ہی یعنے موکل کا ایلچی نہین ہی تو وکیل کا تصرف برابر قائم رہیگا مگر
جبکہ مخبر عادل ہو یا دو عدد ہون تو معزول ہوجائیگا- ولو استاذن الثیبۃ فلا بد من رضاہا بالقول- اور اگر ولی نے
ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضروری ہی- لقولہ علیہ السلام الثیب تشاور- کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ ثیب مشورت کیجاوے گی ف یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہین بلکہ صحیح مسلم
مین ابن عباس رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہی
ف تو اپنے نکاح مین وہ خود مختار ہی جو اسے چاہے کرے- ولان النطق لا یعد عیبا منہا- اور اسلیے کہ ثیبہ کے حق مین
زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہین ہوتا- وقل الحیاء بالممارسۃ فلا مانع من النطق فی حقہا- اور ممارست کی وجہ سے
اسکی حیا خود کم ہوگئی ہی تو اسکے حق مین بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہین ہی- واذا زالت بکارتہا بوثبۃ او حیضۃ
او جراحۃ او تعنیس فہی فی حکم الابکار- اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کود پھاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ
عمر دراز ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتون کے حکم مین ہی- لانہا بکر حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا- کیونکہ یہ عورت
درحقیقت باکرہ ہی کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہلا ہی پہونچنے والا ہی ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہی- ومنہ الباکورۃ
والبکرۃ- اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہی ف باکورہ پہلا پھل میوہ اور بکرہ اول صبح- یون ہی یہ عورت ہی کہ پہلے
اسکی رسائی مرد سے ہوگی- تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہی اگرچہ عرفی نہو- ولانہا تستحیی لعدم الممارسۃ- اور اس وجہ سے کہ وہ بھی
بوجہ عدم ممارست کے حیا کریگی ف تو زبان سے صریح اجازت نہ دیگی- ولو زالت بکارتہا بزنا فہی کذلک عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتہا لانہا ثیب حقیقۃ- اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہوگئی ہو
تو وہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک باکرہ کے حکم مین ہی اور ابو یوسف ومحمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اکتفا نکیا جائیگا کیونکہ
وہ حقیقت مین ثیبہ ہی- لان مصیبہا عائد الیہا- کیونکہ جو اسکو پہونچا وہ دوبارہ اسکو پہونچیگا ف یعنی جو فعل اسکو

زنا سے پہونچا وہی اب نکاح سے پہونچیگا - تو ثیبہ ہے - ومنہ المثوبۃ والمثابۃ والتثویب - اور اسی سے مثوبہ اور مثابہ اور تثویب مشتق ہیں ف مثوبۃ جو عمل نیک کا ثواب ہے گویا دوبارہ عمل مل گیا اور مثابہ جہان آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کعبہ کو مثابہ کہتے ہیں کہ لوگ وہان بار بار لوٹ کر حج وعمرہ کے لیے آتے ہیں اور تثویب اذان کو دوہرانا - پس جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہے - ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوہا بکرا فیعیبونہا بالنطق فتمتنع عنہ - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو باکرہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولنے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے باز رہیگی ف تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی - فیکتفی بسکوتہا کیلا تتعطل علیہا مصالحہا - تو اسکی خاموشی پر کفایت کرلیا جاوے تو اسکے مصالح معطل نہ رہیں - بخلاف ما اذا وطئت بشبہۃ او بنکاح فاسد - برخلاف اسکے اگر وہ شبہہ سے وطی کی گئی یا نکاح فاسد مین وطی کی گئی ہو ف مثلا بیہودہ عورتون نے اسکو بجاے اسکی بہن کے دلہن مین سلا دیا حتی کہ بہن کے شوہر نے شبہہ مین اس سے وطی کرلی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد مع دخول واقع ہوا - چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی یا اسکو عقر یا مہر دلایا گیا - تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلاخلاف ہے - لان الشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاما - کیونکہ شرع نے اسکو ظاہر کردیا اسلیے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہین ف مانند عدت ومہر وغیرہ کے - اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ وعورتین اس واقعہ کو پوشیدہ کردین حتی کہ اور لوگ اسکو باکرہ خیال کرین تو بھی وہ شرعا ثیبہ کے حکم مین ہے اور اسکی اجازت بغیر زبانی قول کے جائز نہوگی کیونکہ شرع نے اسکو احکام متعلق کرکے ظاہر کردیا - اما الزنا فقد ندب الی سترہ - رہا زنا تو شرعا اسکو پوشیدہ کرنے پر ندب کیا گیا ہے ف پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ باکرہ کے شمار ہے پس زبانی قول شرط کرنا خلاف شرع ہوگا - حتی لو اشتہر حالہا لایکتفی بسکوتہا - حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشتہر ہوجاوے تو اسکے سکوت پر اکتفا نکیا جائیگا - ف لیکن واضح ہو کہ اشتہار سے لوگون کی بدگوئیان اپنی اپنی دانست پر مراد نہین ہین بلکہ مشتہر ہونا یہ کہ شرعا چار گواہون نے معائنہ کرکے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیون نے معائنہ کیا ہو تو وہ مخفی ہے چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود مین مفصل بیان ہے فاحفظہ م - مسئلہ اختلاف شوہر و زوجہ ومرافعہ عند القاضی - واذا قال الزوج بلغک النکاح فسکت - اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچی پس تو خاموش رہی ف یعنی بکر بالغہ سے کہا لہذا نکاح لازم ہوگیا - وقالت رددت - اور بکر بالغہ نے کہا کہ مین نے نکاح کو رد کردیا تھا ف اور دونون کے پاس گواہ نہین ہین - فالقول قولہا - تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا - وقال زفر القول قولہ - اور زفر رح نے کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا - لان السکوت اصل والرد عارض - کیونکہ سکوت کرنا تو اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے ف یعنی اصل مین خاموش تھی اسپر بولنا پیدا ہو تو رد ہوا اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکے دفع جو عارض ہوا اسکے واسطے دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے - فصار کالمشروط لہ الخیار اذا ادعی الرد بعد مضی المدۃ - تو ایسا ہوگیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا دعوی کیا ف یعنی مثلا زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکر کو تین روز تک اختیار ہو چاہے اس مدت مین بیع توڑ دے پھر تین دن گزرنے کے بعد وہ دونون قاضی کے سامنے مخاصمہ پیش کیا پس زید نے کہا کہ تو نے بیع پوری کی رد نہین کی اور بکر نے کہا کہ مین نے رد کردی تو قول زید کا قبول ہے کیونکہ تمام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض تو بکر اپنے گواہ لاوے اسی طرح یہان سکوت اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے - ونحن نقول انہ یدعی لزوم العقد وتملک البضع - اور ہم کہتے ہین کہ شوہر دعوی کرتا ہے کہ عقد نکاح لازم ہوا اور مین بضع کا مالک ہوا - والمرأۃ تدفعہ اور عورت اسکو دفع کرتی ہے - فکانت منکرۃ - تو عورت انکار کرنے والی ٹھہری ف اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکر کا قبول ہے اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہے - کالمودع اذا ادعی رد الودیعۃ

جیسے وہ شخص جسنے اپنی حفاظت مین مال ودیعت لیا ہی جب ودیعت واپس دینے کا مدعی ہو ف۔ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہی کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہی اور مالک تو دیعت اسپر ثابت کرنا چاہتا ہی ع۔ بخلاف مسئلۃ الخیار لان اللزوم قد ظہر بمضی المدۃ۔ برخلاف مسئلہ خیار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہوگیا ف۔ تو جو شخص اس ظاہر کے خلاف مدعی ہی وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوتہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہوگیا ف۔ یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہوگیا۔ لانہ نور دعواہ بالحجۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے دعوی کو حجت یعنی گواہون سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہون ف۔ اور اسنے چاہا کہ عورت منکرہ سے اُسکے دعوی پر قسم لیجاوے۔ فلا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہین ف۔ بخلاف صاحبین۔ وہی مسئلۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ۔ اور یہ چھ چیزون مین قسم لینے کا مسئلہ ہی ف۔ یعنی نکاح ورجعت اور ایلاء مین رجوع کر لینا ورقیت وام ولد بنانا ونسب ان چھ چیزون مین ابو حنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکر پر قسم نہین خلافاً لصاحبیہ۔ وسیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب کتاب الدعوی مین انشاء اللہ تعالے تیرے پاس بیان آویگا ف۔ بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا بہت مشکل ومجتہد کا کام ہی۔ لیکن اس مقام پر فتوی یہ ہی کہ عورت بالغہ باکرہ پر جو منکر ہی قسم عائد ہی کما فی الدر۔ یہی قول صاحبین وائمہ ثلثہ ہی م۔ شوہر مرا اور عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثون نے اجازت کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر پہونچی تو مین راضی ہوئی تھی تو قول وارثون کا ہی اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ مین اجازت چاہی عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہین اور قبل عقد کے رد ہی پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاموش ہو رہی تو علی الاصح جائز ہی جیسے اسکی موجودگی مین نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہی بشرطیکہ جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھکر نکاح کر دیا اسنے کہا کہ مین بالغہ ہون تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہین بشرطیکہ عمر اسکو محتمل ہو ت د۔ ویجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجہما الولی۔ اور جائز ہی یعنی منعقد ہی نکاح صغیر کا یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکراً کانت الصغیرۃ او ثیباً۔ خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو ف۔ اسطرح کہ قبل بلوغ کے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا مر گیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ یون ہی ولی خواہ باپ و دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو العصبۃ۔ اور ولی وہ ہی جو عصبہ ہو ف۔ یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیر یا صغیرہ مرجاوے تو جنکے مفروض حصہ ترکہ مین دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض مین معلوم ہوگا۔ واولیاء کا بیان آتا ہی۔ ومالک یخالفنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رح سوائے باپ کے دیگر اولیاء مین ہمسے مخالفت کرتے ہین ف۔ حتی کہ دادا کا نکاح کرنا منعقد نہین کہتے۔ والشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رح ہمسے مخالفت کرتے ہین سوائے باپ و دادا کے دیگر اولیاء مین۔ وفی الثیب الصغیرۃ ایضاً۔ اور ثیبہ صغیرہ مین بھی مخالفت کرتے ف۔ اور کہتے ہین کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ ثیبہ ہوگئی تو اب شرم نہین پس اسکی زبانی رضامندی ضرور ہی اور ہم کہتے ہین کہ نابالغی سے حماقت قائم ہی و تمام کلام آتا ہی۔ وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحرۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک رح کی وجہ یہ ہی کہ آزاد پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے ہوتی ہی۔ ولا حاجۃ لانعدام الشہوۃ۔ اور یہان کچھ حاجت نہین بوجہ شہوت نہ دارد ہونے کے ف۔ کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہی تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت نصاً بخلاف القیاس۔ لیکن باپ کا ولی ہونا از راہ نص کے برخلاف قیاس ثابت ہوا ف۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے چھ سالہ عمر مین بولایت حضرت ابو بکر الصدیق

نکاح کر لیا اور نو برس کی عمر مین زفاف ہوا۔ پس قیاس کو بیان دخل نہین بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا۔
والجد لیس فی معناہ فلا یلحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی مین نہین تو باپ کے ساتھ لاحق کیا جاوے۔ف۔ شافعی
کہتے ہین کہ باپ کے معنی مین ہر گز نہین کیونکہ فرائض مین باپ نہو تو دادا بجاے اُسکے قائم ہے۔ قلنا لا بل ہو موافق للقیاس۔
ہم کہتے ہین کہ یہ خلاف قیاس ہی نہین بلکہ وہ موافق قیاس ہے۔ف۔ تو دادا اور مانند اسکے سب داخل ہین۔ لان النکاح
یتضمن المصالح۔ اسواسطے کہ نکاح متضمن مصلحتون کو ہے۔ ولا تتوفر الا بین المتکافئین عادۃ۔ اور عادت یون ہی جاری
ہے کہ یہ مصلحتین بھرپور نہین حاصل ہوتی ہین مگر دو برابر والون مین۔ ولا یتفق الکفو فی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر
ہونا ہر وقت مین اتفاق نہین ہوتا۔ف۔ شاید صغر مین میسر ہے پھر بعد بلوغ کے نہو۔ فاثبتنا الولایۃ فی الصغر احرازا
للکفو۔ تو ہمنے صغر مین ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے۔ف۔ اور جب اسلیے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی
ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی رح کہتے ہین کہ سواے باپ دادا کے ولی نہین۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتم بالتفویض الی
غیر الاب والجد لقصور شفقتہ وبعد قرابتہ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سواے دوسرے کو سپرد کرنے مین نظر
مصالح پورا نہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اُسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لا یملک التصرف فی المال مع
انہ ادنی رتبۃ فلان لا یملک التصرف فی النفس وانہ اعلی اولی۔ اور اسی قصور و دوری سے وہ مال صغیر و صغیرہ مین
تصرف کا اختیار نہین رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہے پس بالضرور اولی ہے کہ وہ جان صغیر و صغیرہ مین تصرف کا قادر نہ پاوے
درحالیکہ جان کا درجہ بڑھکر ہے۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ
نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ دادا مین ہے۔ف۔ صرف اتنا فرق ہے کہ غیر مین کچھ کمی ہے۔ وما فیہ من القصور
اظہرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر مین کمی تھی اُسکو ہمنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا۔ف۔ یعنی سواے
باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہین ہوتا حتی کہ صغیر و صغیرہ چاہے بلوغ کے بعد فسخ کر دے۔ بخلاف التصرف فی المال
برخلاف مال مین تصرف کے۔ف۔ کہ وہ نہین جائز رکھا کیونکہ اسمین صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانہ یتکرر
کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے۔ف۔ ایک ہی حالت پر نہین رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے
خرید لیا پھر کہین اور گیا۔ فلا یمکن تدارک الخلل۔ تو خلل کا تدارک ممکن نہین۔ فلا تفید الولایۃ الا ملزمۃ۔ تو اسمین کوئی
ولایت مفید نہین سواے ولایت الزام کے۔ف۔ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع
القصور لا تثبت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہین حاصل ہوتی ہے۔ف۔ جیسا کہ ہم
بیان کر چکے تو مال مین کسی قسم کی ولایت نہین ہو سکتی۔ شافعی رح نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہین ہے۔ وجہ قولہ
فی المسئلۃ الثانیۃ ان الثیابۃ سبب لحدوث الرای لوجود الممارسۃ۔ دوسرے مسئلہ مین شافعی رح کے قول کی یہ وجہ
ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی راے پیدا ہو جانے کا سبب ہے بوجہ ممارست پائے جانے کے۔ف۔ یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود عقل
ہو جاتی ہے اگرچہ بعض مین حاصل نہو۔ فادرنا الحکم علیہا تیسیرا۔ تو ہمنے آسانی کے لیے ثیب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔
ف۔ جو ثیب ہو خود مختار ہے چاہے نکاح منظور کرے یا نکرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ۔ اور ہماری دلیل
وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت متحقق ہے اور شفقت وافر ہے۔ف۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہین اور باپ دادا
کو اسپر وافر شفقت ہے تو انکو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسۃ تحدث الرای بدون الشہوۃ۔ اور کوئی ممارست نہین جو
بدون شہوت کے راے پیدا کرے۔ف۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطی نہین کی۔ فیدار الحکم علی الصغر۔ تو حکم کا مدار بچپن
پر رہا۔ف۔ یعنی بالغ نہو تا پس جو بالغ نہین خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اسپر ولایت حاصل ہے اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

ویؤید کلامنا فیما تقدم قوله علیه السلام النکاح الی العصبات - اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے - من غیر فصل - بدون تفصیل کے فرمایا ف یعنی جملہ عصبات بدون قید باپ یا دادا وغیرہ کے - لیکن یہ حدیث سرخسی وسبط ابن الجوزی نے حضرت علی رضہ سے موقوفاً و مرفوعاً ذکر کی اور کسی نے روایت نہین کی - نع - والترتیب فی العصبات فی ولایة النکاح کالترتیب فی الارث - نکاح کی ولایت مین عصبات کی ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے ف چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے ابعد محجوب ہوتا ہے اسی طرح نکاح مین - الابعد محجوب بالاقرب - اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے ف عورت کا سب سے اقرب ولی اسکا بیٹا پھر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اوپر تک - الحید - پھر ایک مان باپ کا بھائی پھر خالی باپ کی طرف کا پھر مان کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد نرینہ - پھر چچا اور اسمین حقیقی وعلاتی واخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے پسر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل مذکور پھر انکی اولاد بتفصیل مذکور علی ہذا - پس ہر ایک کو صغر سن یا جنون مین ولایت ہے - پھر آزاد کرنے والا مولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر مولی کے عصبات بترتیب مذکور - پھر جب عصبات نہون تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اول مان پھر دختر پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیان پھر ماموں پھر خالائین والتمام تفصیل میراث مین ہے - پھر جس سے موالات کی واسکے عصبات پھر قاضی جسکے فرمان مین یہ اختیار ہو اور تمام ہکلام فی الکتاب واضح ہو کہ درجۂ اول پسر واسکا سلسلہ ہے تو فرض کرو کہ عورت کا پسر یا پوتا پروتا اور باپ دادا اور بھائی تینون قسم کے مین تو ولایت پسر یا پوتے یا پروتے کو ہے اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہین - اگر پسری سلسلہ مین کوئی نہو تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محجوب ہین اگر کوئی نہو صرف تینون قسم کے بھائی ہون تو حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہین علی ہذا القیاس - پھر واضح ہو کہ باپ دادا اور دیگر اولیاء مین فرق معلوم ہو چکا - فان زوجهما الاب او الجد - پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونون کو - یعنی الصغیر اوالصغیرة - یعنی صغیر یا صغیرہ کو - فلا خیار لهما بعد بلوغهما - تو دونون کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار نہین ہے ف یعنی نکاح رکھنے یا توڑنے مین اختیار نہین - لانهما کاملا الرای وافرا الشفقة فیلزم العقد بمباشرتهما کما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ - کیونکہ باپ ودادا دونون رائے مین پورے اور شفقت مین بھرپور ہین تو انکے عمل مین لانے سے عقد لازم ہو جائیگا جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے انکی رضامندی سے دونون نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے ف پس اگر باپ یا دادا نے دختر صغیرہ کا مہر بغبن فاحش قبول کیا یا طفل صغیر کا مہر بغبن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے - اور یہی حکم دختر اور پسر مجنونہ کا حکم ہے - یہ اسوقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہودگی تصرفات مین ازراہ حماقت وفسق وغیرہ کے ظاہر نہو اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہین - یون ہی اگر نشہ مین اپنی دختر صغیرہ کو مرد فاسق یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہین البحر - وان زوجهما غیر الاب والجد - اور اگر صغیر وصغیرہ کو سوائے باپ ودادا کے کسی نے بیاہ دیا ہو - فلکل واحد منهما الخیار اذا بلغ - تو صغیر وصغیرہ مین سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی - ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ - اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہے ف اور اگر بغبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہین ہوا - ت - وہذا عند ابی حنیفة ومحمد رح - اور یہ خاص ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لا خیار لهما اعتبارا بالاب والجد - اور ابو یوسف نے کہا کہ نہین اختیار ہے بر قیاس باپ ودادا کے ف کیونکہ قرابت مین سب مشترک ہین - ولهما ان قرابة الاخ - اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ف اگرچہ بعد باپ ودادا کے باقیون سے بڑھکر ہے - ناقصة - ناقص ہے - والنقصان یشعر بقصور الشفقة - اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے - فیتطرق الخلل فی المقاصد عسی - تو ایسا لگتا ہے

کیونکہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہو ف۔ پس جن اولیاء میں نقص ہے سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بخیار
الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہے ف۔ تو واجب ہوا کہ انکو خیار بلوغ حاصل ہے۔ واطلاق
الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سوائے میں مطلقاً خیار کا جواب ان ماں و قاضی کو
شامل ہے ف۔ پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو خیار حاصل ہے۔ ہو الصحیح
من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں رائے ناقص ہے ف۔ وہ ماں ہے۔ ونقصان
الشفقۃ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہے ف۔ اور وہ قاضی ہے۔ فیتخیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا ف۔
پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں
مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ سو اگر فسخ واقع ہوا تو فرمایا
ویشترط فیہ القضاء۔ اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے ف۔ تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف
خیار عتق کے ف۔ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو خیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند
کرے یا نہیں پس اگر فسخ کریگی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان
الفسخ ہہنا لدفع ضرر خفی وہو تمکن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانثی فجعل الزاما فی حق الآخر فیفتقر الی
القضاء۔ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی جہت سے
وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضائے قاضی کی حاجت ہوئی ف۔ کیونکہ
دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ وخیار العتق لدفع ضرر جلی وہو زیادۃ الملک علیہا۔ اور خیار
عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاق ہونا ف۔
جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یختص بالانثی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے ف۔ جسپر مرد کو طلاق
کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعا۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ف۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے
سے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا
بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فہو رضا۔ پھر ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو
نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہے ف۔ خواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان
لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فتسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہانتک کہ جان کے
پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تتمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے
آگاہ ہو اسواسطے کہ اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفرد بہ۔ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہے ف۔
صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی ف۔ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری
حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نجاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں تو
جب تک نجانے تب تک فسخ یا بحال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کریگی تو فسخ ہوگا اور سکوت کریگی تو
لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو ف۔ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ
مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت
احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدار دار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے ف۔ تو اسپر لازم تھا کہ اپنے
متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہوگی ف۔ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

دعوی کیا کہ مین نکاح کی اجازت نہین دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھکو رد کرنے کا اختیار حاصل ہی تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دار الاسلام دار العلم ہی جب چاہتی جان لیتی بخلاف المعتقۃ - برخلاف اُس لونڈی کے جو آزاد کی گئی ف - اور کسی شوہر کے تحت مین ہی اور خاموش رہی پھر اُسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہی پس اُسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہی تو عذر قبول ہوگا لان الامۃ لاتتفرغ لمعرفتہا فتعذرت بالجہل بثبوت الخیار - اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہین ہوسکتی تو خیار حاصل ہونا نجاننے مین معذور رکھی جائیگی - ثم خیار البکر یبطل بالسکوت ولا یبطل خیار الغلام مالم یقل رضیت او یجئ منہ مایعلم انہ رضا - پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہوا اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہوجائیگا اور صغیر کا خیار نہین باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ مین راضی ہوا یا اُسکی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہی ف - صغیرہ مین تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کرکے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہوگیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وطی کرلے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق مین سکوت دلیل رضامندی نہین جیسے ثیبہ عورت مین لہذا فرمایا - وکذلک الجاریۃ اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ - اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اُس سے شوہر نے وطی کرلی ہو - اعتبار الہذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح - یعنی یہ حکم ہی بقیاس اس حالت کے بحال ابتداے نکاح ف - یعنی ثیبہ بالغہ کا عقد کرکے اگر ولی نے پوچھا اور اُسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہین جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہوکر بالغہ ہونے والی کا حال ہی - اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر مین مدخولہ ہوچکی ہی بالغ ہوکر اسکو خیار حاصل ہی حتی کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ کردیا جائیگا - وخیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس - واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق مین آخر مجلس تک دراز نہوگا ف - یعنی جس صغیرہ کا سواے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کردیا جس مجلس مین بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا اُس جلسہ کے آخر تک اُسکو اختیار مین مہلت نہین بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہوجائیگا - اور اگر اُسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعنت بلا دلیل ہی غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کرو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہین ہوتا اسی طرح یہان ہی - ہان نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا - اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفعہ کی خبر دیگئی تو لازم ہی کہ کہے مین نے دونون حق طلب کیے پھر دونون کی تفسیر کرے - ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے مین پچھلا باطل ہوگا - واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے فسخ کیا اور گواہ کرلیے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے - م - بعت - یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا - ولا یبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام - اور جو صغیرہ کہ ثیبہ ہوکر بالغہ ہوئی یا صغیر کہ بالغ ہوا تو اسکا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہوجانے کے باطل نہوگا ف - یعنی مجلس بدل جانے سے کبھی نہین باطل ہوگا لانہ ماثبت باثبات الزوج - کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہین حاصل ہوا ف - تا کہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسکے شوہر نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ صرف مجلس تک ہی پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہوگیا اور یہان خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہین - بل لتوہم الخلل - بلکہ خلل کے احتمال پر ہی ف - جو ولی ناقص کی راے سے پیدا ہوا ہی - فانما یبطل بالرضاء - پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا - غیر ان سکوت البکر رضا - لیکن یہ بات ہی کہ باکرہ کا چپ ہوجانا رضامندی ہی ف - اور ثیبہ ہر دو جوان کے حق مین سکوت نہین بلکہ دل بالفعل چاہیئے - تو جب تک نہو باقی رہیگا - اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اُسکی خدمت کرتی رہے الخلاصہ - اور مہینون

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطی کرنے دے۔ الجامع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اُسنے مجھے
زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہو مف۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہو تو اپنی رضامندی قولی یا فعلی
تک رہیگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف خیار العتق کے ف کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہو۔ لانہ
ثبت باثبات المولی وہو الاعتاق۔ کیونکہ یہ خیار تو مولی کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ف یعنی
مولی نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس۔ تو اسمین مجلس کی حد معتبر ہو۔ کما فی خیار المخیرۃ۔ جیسے مخیرہ
عورت کے خیار مین ف جبکو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد معتبر ہو۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح رد کیا
اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہو تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہون یا نہین پس جواب دیا کہ۔ ثم الفرقۃ بخیار البلوغ
لیس بطلاق۔ پھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہین ہو۔ لانہا تصح من الانثی۔ کیونکہ یہ فرقت
تو عورت کی طرف سے صحیح ہو ف حتی کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہوگئی۔ ولا طلاق الیہا۔ حالانکہ
طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہین ہو ف تو یہ فرقت طلاق نہوئی۔ وکذا بخیار العتق لما بینا۔ اور یون ہی
جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہین اسی دلیل سے جو ہمنے بیان کی ف کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت
ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہین۔ بخلاف المخیرۃ۔ برخلاف مخیرہ کے ف کہ فرقت اگرچہ عورت کے
اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہو۔ لان الزوج ہو الذی ملکہا وہو مالک للطلاق
کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا ف تو عورت طلاق دینے مین بمنزلہ شوہر
کے نائب کے ہوئی تو مخیرہ کی فرقت طلاق ہو۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونون نے جدید نکاح
باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہو۔ یہی خیار العتق مین اور یہی اس فرقت مین جو بوجہ کفو نہونے یا مہر کم ہونے
کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہین بخلاف طلاق کے۔ مف۔ اگر ایک طلاق دیکر بعد عدت
کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہو حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقین دین تو مغلظہ بائنہ ہو کر
حلالہ کے بغیر نکاح مین نہین لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ مین تین طلاق کا مالک ہو۔ م۔ وان مات احدہما قبل البلوغ
ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونون مین سے کوئی مرگیا تو دوسرا اُسکا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ
قبل التفریق۔ اور یون ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرا ف تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد
بلوغ کے ایکنے نکاح رد کیا تو اس رد کا اثر یہ ہو کہ نکاح لازم نہین ہوا لیکن برابر باقی ہو حتی کہ مرد اُس سے وطی کرسکتا ہو
پھر جب قاضی تفریق کرے تو نکاح فسخ ہوگیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہو پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا۔
لان اصل العقد صحیح۔ کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا ف صرف لازم نہ تھا۔ والملک الثابت بہ انتہی بالموت
اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہوگئی ف یعنی پوری ہوگئی اور قطع نہین ہوئی تو
میراث جاری ہوگی۔ بخلاف مباشرۃ الفضولی۔ بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا ف یعنی زید و ہندہ کا عقد
ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہین اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہو۔ اذا مات
احد الزوجین قبل الاجازۃ۔ جبکہ دونون شوہر و زوجہ مین سے کوئی قبل اجازت کے مرا ف تو دوسرا وارث نہوگا۔
لان النکاح ثمہ موقوف۔ کیونکہ نکاح یہان موقوف ہو ف اسپر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہین۔ فیبطل بالموت۔ تو
موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا ف کہ اب اجازت ناممکن ہو۔ وہہنا نافذ فتقرر بہ۔ اور یہان ولی کا نکاح نافذ تو
موت سے ٹھیک قرار پاگیا ف حتی کہ اب فسخ نہین ہوسکتا تو نکاح کے احکام اسپر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہو۔ قال ولا

ولا یۃ لعبد ولا صغیر ولا مجنون - قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنے نابالغ کو، اور نہ مجنون کو۔
لانہ لا ولایۃ لہم علی انفسہم - کیونکہ ان لوگون کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے - فاولی ان لا تثبت علی غیرہم - تو
بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی ف کیونکہ ولایت یہ کہ انکا قول دوسرے پر نافذ ہو - ولان ہذہ ولایۃ نظریۃ
اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظری ہے ف کہ نظر غور سے بہتر جانکر عقد کردے - ولا نظر فی التفویض
الی ہولاء - اور ان لوگون کے سپرد کرنے مین کچھ بھی نظر نہیں ہے - ف اور غلام کی ولایت نکاح مین نہونا اجماع ہے اور صغیر و
مجنون بے عقل ہین - پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا مہینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتوی ہے پس جو مطبق نہو وہ بالاتفاق اپنے
افاقہ کی حالت مین ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
مطبق نہین ہے اسمین دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اسکے افاقہ تک انتظار نکرے تو اسکی ولایت نہین اور اگر انتظار کرے تو اسکی
ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس مین ہونے کی صورت مین مختار متاخرین ہے مف - ولا ولایۃ لکافر علی مسلم -
اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہین ہے - لقولہ تعالی ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا - بدلیل قول الہی
عزوجل ولن یجعل اللہ الآیۃ یعنی اللہ تعالے نے ہرگز کافرون کے لیے مومنون پر کوئی راہ نہین رکھی ہے ف اور یہ ایسے ہوین
جو معنی عبادت کو متضمن ہین اور نکاح اسی قسم سے ہے - ولہذا لا تقبل شہادتہ علیہ - اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
قبول نہین ہے ف کما فی الحدیث الصحیح - اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعا ثابت نہین ہے
اور اسپر مسائل مبنی ہین کما فی الفتح - ولا یتوارثان - اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہین ف اور
یہ معروف اور اسمین نصوص صریحہ ہین - اما الکافر فتثبت لہ ولایۃ الانکاح علی ولدہ الکافر - لیکن کافر کو اپنے فرزند کافر کے
نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے - لقولہ تعالی والذین کفروا بعضہم اولیاء بعض - بدلیل قولہ تعالی والذین کفروا الخ - یعنی
جو لوگ کافر ہوے وہ بعضے بعضون کے اولیاء ہین ف اگرچہ انکی ملتین مختلف ہون کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے -
ولہذا تقبل شہادتہ علیہ ویجری بینہما التوارث - اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونون مین
میراث جاری ہوتی ہے ف بالجملہ مسلمانون مین جو اولیاء ہین وے تو فقط عصبات ہین جیسا کہ سابق مین مترجم نے نقل کیا
اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا - ولغیر العصبات من الاقارب
ولایۃ التزویج - اور عصبات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے - عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ - یہ امام
ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - ومعناہ عند عدم العصبات - اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات مین کوئی نہو نسبی اور
نہ سببی ف تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم استحسان ہے - وقال محمد لا تثبت وہو القیاس
وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہ ہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
امام ابوحنیفہ سے ہے ف رواہ الحسن بن زیاد - وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب - اور ابو یوسف کا قول اسمین
مضطرب ہے - والاشہر انہ مع محمد - اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اسمین امام محمد کے ساتھ ہین ف اور اکثر روایات مین
ابوحنیفہ کے ساتھ الزیلعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفع - لہما ما روینا - صاحبین کی دلیل
وہ جو ہم روایت کر چکے ف کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیرون کو نہوگا - ولان
الولایۃ انما تثبت صونا للقرابۃ عن نسبۃ غیر الکفو الیہا - اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
قرابت کی طرف غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے - والی العصبات الصیانۃ - اور یہ حفاظت عصبات ہی کیطرف
مفوض ہے ف کیونکہ خاندان انہین سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی - ولابی حنیفۃ

ان الولایۃ نظریۃ - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظری ہے - والنظر یتحقق بالتفویض الی من ہو المختص بالقرابۃ الباعثۃ علی الشفقۃ - اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جسکی قرابت مختصہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی ف پس وہ عنایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکے حق مین جاری کریگا - خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ہے تو موافق حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہو تو ایسی قرابت مختصہ والے کو ولایت ہوگی - جیسے ماں و بیٹی وغیرہ سو من لا ولی لہا اور جس عورت کا کوئی ولی نہو - یعنی العصبۃ من جہۃ القرابۃ - مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہو - اذا زوجہا مولاہا - اگر اسکو اسکا مولی بیاہدے الذی اعتقہا - یعنی وہ مولی جسنے اس باندی کو آزاد کیا ہے - جاز - تو جائز ہے - لانہ آخر العصبات - کیونکہ آزاد کرنے والا بھی آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبات کے ہے ف تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی ہو تو پھر اسکا ولی اسکا عصبہ سببی ہوتا ہے - و اذا عدم الاولیاء - اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں - اور بقول ابوحنیفہ رح قرابتی اولیاء مثل ماں وغیرہ کے بھی نہوں - فالولایۃ الی الامام والحاکم - تو ولی ہونا امام المسلمین و حاکم کیطرف راجع ہے - لقولہ علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اُسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہو ف روایت ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ - ت - اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے بعض نے کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہوکر نکاح کردے - مین کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہین واللہ تعالے اعلم - م - حاکم سے مراد سلطان اعظم کیطرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی کے منشور مین نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے - فاذا غاب الولی الاقرب غیبۃ منقطعۃ - پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس مین اسطرح ہو کہ غایبت منقطعہ ہے ف اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہین اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہے - جاز لمن ہو ابعد منہ ان یزوج - تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہے اسکو روا ہے کہ نکاح کردے ف اور اقرب سے دور رکھنے مین اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا - چنانچہ اگر اقرب کو معدوم مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا - وقال زفر رح لا یجوز - اور زفر رح نے کہا کہ ابعد کا نکاح کرنا نہین جائز ہے لان ولایۃ الاقرب قائمۃ - کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے - لانہا ثبتت حقالہ صیانۃ للقرابۃ فلا یبطل بغیبتہ - کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کرسکے تو وہ اسکے غائب ہونے سے باطل نہوگی ف خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہین بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے اور جب ولایت اُسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہوگی - ولہذا لو زوجہا حیث ہو جاز - اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب جہاں ہے وہین سے ولیہ عورت کی تزویج کردے تو جائز ہے ف یہی جواب ظاہر ہے - الظہیریہ - پس اگر اسکی ولایت باطل ہوسکتی تو وہاں سے تزویج کیون جائز ہوتی - ولا ولایۃ للابعد مع ولایتہ - اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت نہین ف بلاخلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج ٹھہری پس باطل ہے - ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے - ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برایہ - اور یہ کچھ نظر نہین کہ ایسے شخص کو ولایت سپرد کیجاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہین ہوسکتا ف کیونکہ غائب ہے - ففوضناہ الی الابعد پس ہمنے رائے کو ابعد ولی کے سپرد کیا ف جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت مین دونون یکسان ہین تو جسقدر حق ولی اقرب کا تھا وہ محفوظ رہا - و ہو مقدم علی السلطان - اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر - کما اذا مات الاقرب - جیسے اسوقت کہ ولی اقرب مرجاوے ف تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہوجائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر رح نے کہا کہ و لو زوجہا حیث ہو - اور اگر اقرب جہاں ہے وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے ف تو جائز ہے - فیہ منع - اس

قول میں منع ہی ف ممنوع ہی یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہی کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہی۔ و بعد التسلیم
نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر وللاقرب عکسہ۔ اور بعد ان لینے کے ہم کہتے ہین کہ جو دور کا ولی ہی اسکو قرابت
مین دوری اور تدبیر مین نزدیکی حاصل ہی اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہی اسکو برعکس ف یعنی قرابت مین نزدیکی اور
تدبیر مین دوری ہی کیونکہ ابعد تو یہان حاضر ہی اور اقرب دور ہی۔ فنزلا منزلة ولیین متساویین فایہما عقد نفذ ولا یرد
تو دونون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیون کے قائم ہوگئے پس جسنے عقد کر دیا وہ نافذ ہو جائیگا اور رد نہین کیا جائیگا۔ والغیبة
المنقطعة ان یکون فی بلد لا تصل الیہ القوافل فی السنة الا مرة۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہی کہ اقرب ایسے ملک مین
ہو کہ اس تک قافلہ سال مین نہ پہونچے سوائے ایک بار کے۔ وہو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رح کا مختار ہی ف کہ
غیبت منقطعہ کے یہ معنی ہین۔ وقیل ادنی مدة السفر لانہ لا نہایة لاقصاہ۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر
ہی کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہین ہی۔ وہو اختیار بعض المتاخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہی
ف جنمین قاضی ابو علی نسفی وابو علی سغدی و سعد بن معاذ اور ابو عصمة المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر شہید
وغیرہم ہین۔ وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہی ولی نکاح ہی۔ نہایہ نے کہا کہ اسی پر فتوی
ہی اور زیلعی نے کہا کہ یہی اکثر متاخرین کا قول ہی۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ۔ اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت مین ہو کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا ف حتی کہ اسی شہر
مین چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہی کفو انتظار نہین کریگا تو غیبت منقطعہ اور ولی
ابعد کی ولایت جائز ہی یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہم کا قول ہی اور نہایہ مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین اور امام سرخسی نے مبسوط
مین کہا کہ یہی اصح ہی۔ وہذا اقرب الی الفقہ لانہ لا نظر فی ابقاء ولایتہ حینئذ۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہی کیونکہ ایسی حالت
مین ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے مین کوئی بہتر نظر نہین ہی ف اور واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کی قول اور اس قول مین درحقیقت
کچھ مخالفت نہین ہی۔ مف۔ کیونکہ دونون کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اسمین غالب گمان
کافی ہی لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کریگا تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہی اور قول دوم مختار
بعض المتاخرین پر ولی ابعد کی ولایت جائز ہی واللہ تعالی اعلم۔ (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو ابعد کو بالاجماع ولایت حاصل
ہو جاتی ہی۔ الخلاصة ہ سوم۔ پھر واضح ہو کہ صغیر وصغیرہ مین سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہین ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جوان مین ممکن ہی
واذا اجتمع فی المجنونة ابوہا وابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق مین اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے ف یہ بیٹا اسکے سابق
شوہر سے اب بالغ ہی۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے مین اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہی ف باپ نہین ہی
فی قول ابی حنیفة وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول مین ہی ف کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت مین
اقرب ہی۔ وقال محمد ابوہا لانہ اوفر شفقة من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہی کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہی ف اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہی۔ ولہما ان الابن ہو المقدم
فی العصوبة۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے مین بیٹا ہی مقدم ہی ف کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ
میراث ملتا ہی اور بیٹا عصبہ ہوتا ہی۔ وہذہ الولایة مبنیة علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہی ف اور بیٹا کافی
شفقت رکھتا ہی۔ ولا معتبر بزیادة الشفقة۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہین ہوئی۔ کاب الام مع بعض العصبات
واللہ اعلم۔ جیسے ماں کا باپ مع بعض عصبات کے ف یعنی مثلا ایک عورت کا نانا موجود ہی اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہی تو
کچھ شک نہین کہ نانا کی شفقت بڑھکر ہی باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچیرا بھتیجا عصبہ ولی رہا۔ بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دیوے تاکہ بالاتفاق جائز ہوجاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیون نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر ساتھ ہون تو باطل ہے۔

فصل فی الکفاءۃ

فصل کفو کے بیان مین ف کفاءت ہمسری برابری اور یہان خاص باتون مین مرد کا مثل یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ د۔ **الکفاءۃ فی النکاح معتبرۃ**۔ نکاح مین کفو ہونا معتبر ہے ف تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو کر نکاح لازم ہو۔ ت۔ **قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتون کو تزویج نکرین مگر انکے اولیاء اور نہ تزویج کرین مگر ہمسرون سے ف تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔ **ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادۃ**۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتون کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسرون مین ہے۔ ف۔ اور مقصود نکاح بھی مصلحتین ہین جو بدون ہمسری کے بجاے انتظام کے فساد و اختلاف ہوجاتی ہین **لان الشریفۃ تابی ان تکون مستفرشۃ للخسیس فلابد من اعتبارہا**۔ کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار ف کہ مرد بھی شریف ہو۔ **بخلاف جانبہا** برخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اسکا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔ **لان الزوج مستفرش فلا تغیظہ دناءۃ الفراش**۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اسکو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ مین نہین لاویگا ف یہی قول ابوحنیفہ وشافعی واحمد وجمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جیسے عمر بن عبدالعزیز و مالک وحماد بن ابی سلیمان وغیرہم ہین سواے دین کے مطلقا شرط نہین ہے اور مصنف رح نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابو یعلی وغیرہ نے باسناد مبشر بن عبید عن الحجاج بن ارطاۃ روایت کیا پس حجاج بن ارطاۃ کے ضعیف ہونے مین اختلاف لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثین جھوٹی موضوع ہین اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ بیہقی نے لکھا کہ کفاءت اعتبار کرنے کی احادیث مین اکثر قابل حجت نہین اور انمین سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی تین چیزین ہین کہ انکو تاخیر مت کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفو پاوے۔ مین کہتا ہون کہ اسکے راوی سب ثقات ہین اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہے جیسے استدلال ابن ابی حاتم بحدیث مرفوع کہ تم لوگ اپنے نطفون کے لیے بہتری ڈھونڈھو اور ہمسرون کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجۃ والحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے کہ جب تمہارے پاس کفو آجاوین تو عورتون کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے درجہ حسن کو پہنچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہین جیسے کنگھی کے دانے عربی کو عجمی پر فضیلت نہین بلکہ فضیلت تو تقوی پر ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہین تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوگیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہین الخ مراد یہ کہ آخرت مین برابر ہین کیونکہ دنیا مین کفو شرط ہونے کی حدیث گذری۔ ہذا ملخصہ لیکن مخفی نہ رہے کہ شرط ہونا ان روایات سے نہین نکلتا غایت استحباب ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضاے نکاح نہین بلکہ بضرورت رفع فساد لاحق یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ مین آیا کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرتے ہو تو اسکو عورت بیاہ دو اور اگر یہ نکرو گے تو زمین مین فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستدل امام مالک وغیرہ ہے کہ صرف دین مین ہمسر ہو تو دیگر امور مین لیکن حدیث صحیح مین وارد ہے کہ میری امت مین دو باتین کفر کی رہینگی۔ ایک نسب مین طعنہ دینا اور دوسرے حسب مین فخر کرنا۔ اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایتلاف پر موقوف ہین تو یہ طعنہ اور باہم پر فخر بھی

دور ہوگا کہ دونون برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہی تو اسکا روکنا واجب اور رکنا
جبھی کہ کفاءت شرط ہو لہذا فقہار نے اِسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہین کہ اسمین مرد کو کچھ طعنہ نہین ہی۔
رہا اس زمانہ مین جو لوگ لونڈیون کی اولاد مین مرد کو طعنہ دیتے ہین وہ اسلام مین جہالت حادثہ ہی جو سابق مین نہ تھی کیونکہ سید
و شیخ جو اشرف ہین انکے جد اعلیٰ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام بطن ہاجر رضی اللہ عنہا سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان تک
لاوے تو کفر ہی اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثرون کی مائین ام ولد تھین حالانکہ سب قیامت تک افضل ہین اور
حدیث مین ہی کہ باندیون سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہی۔ شوکانی رحنے موضوعات مین کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہی پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو شخص مصالح ہی مایۂ فتنہ و فساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہی
پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر کفاءت ولی کا حق ہی نہ عورت کا۔ ت
واذا زوجت المرأۃ نفسہا من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح مین اپنے آپ کو دیدیا ف یعنی بالغہ نے جسکا
ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہی کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیار کے عقد کر لیا۔ فللاولیار ان یفرقوا بینہما
تو عورت کے اولیار کو دونون مین جدائی کرنے کا حق پہونچتا ہی۔ دفعا لضرر العار عن انفسہم۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے اوپر
سے ف تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہین اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نجانتی ہو جیسے اگر اولیار نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کر دی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہین اگرچہ نہ جانتے ہون مگر جبکہ انھون نے شوہر سے کفو ہونا وقت
عقد کے شرط کر لیا ہو یا اسنے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیار کو فسخ کا اختیار ہی الولوالجیہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور مین کفاءت
معتبر ہی تو فرمایا۔ ثم الکفاءۃ تعتبر فی النسب۔ پھر کفاءت معتبر ہوتی ہی نسب مین۔ لانہ یقع بہ التفاخر۔ کیونکہ نسب کے ساتھ
باہم فخر ہوتا ہی ف وہ خود حرام اور موجب فساد ہی لہذا برابر کر دیا مگر نسبی کفو صرف عرب مین ہی خواہ وہ ملک عرب مین ہون یا انکی نسل عجم
شیخ و سید کہلاتے ہین عجم کے ملکون مین ہون۔ فقریش بعضہم اکفاء لبعض۔ پس قریش باہم بعضے بعضون کے کفو ہین۔ ف اگرچہ
بنو ہاشم و مطلب بہ نسبت نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہون مگر نکاح مین برابر باہم اختلاط رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیان حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہین۔ والعرب بعضہم اکفاء لبعض۔ اور باقی عرب آپسمین ایک
دوسرے کے کفو ہین ف اور قریش کے کفو نہین ہین چنانچہ یہ خود انہین سے معلوم ہی۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام
قریش بعضہم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضہم اکفاء لبعض قبیلۃ بقبیلۃ والموالی بعضہم اکفاء لبعض رجل
برجل۔ اور اصل اسمین یہ حدیث ہی کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہین بطن ببطن اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہین قبیلہ بقبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہین مرد بمرد ف بعض نے کہا کہ بطن ببطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہی
حتی کہ بطن بنو ہاشم کفو دیگران ہی لیکن کتب احادیث جنمین روایت ہی حاکم و حجام کا استثنار ہی یعنے سوائے جولاہہ و پچھنے لگانے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہین۔ رواہ الحاکم و ابن عدی و ابو یعلی والدارقطنی
والبزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہین اور کبھی
کہا جاتا ہی کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدیر و تخریجات مین ہی۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی
جسنے اسلام لاکر کسی عرب سے موالات کر لی اور محتمل ہی کہ مولیٰ معنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب مین قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہی اور حدیث صحیح
مین وارد ہی کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم مین شمار ہی۔ م۔ ولا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا۔ مدلیل
اس حدیث مروی کے قریش مین باہم ایکدوسرے پر فضیلت معتبر ہوگی ف در بارۂ نکاح کے ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیون مین سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہہ افضل ہین پس مراد یہ کہ مناکحت مین سب برابر ہین۔ وعن محمد الا ان یکم

نسباً مشہوراً کاہل بیت الخلافۃ - اور امام محمد سے روایت ہے کہ (قریش سب باہم برابر ہیں انمیں تفاضل نہیں) مگر جنکا نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت ف مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی - کانہ قال تعظیماً للخلافۃ و تسکیناً للفتنۃ - گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ف یعنی معنی یہ فتنہ ہو یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر طمع کرتے رہیں چپ ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہونگی - اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض و خوارج پیدا ہوئے ہوا اور یہ لوگ تعظیم میں قصور نکریں اور فتنہ فرو ہو - پھر امام مصنف رح نے باقی عرب سے استثنا کیا اور فرمایا کہ - و بنو باہلۃ لیسوا باکفاء لعامۃ العرب لانہم معروفون بالخساسۃ - اور جو باہلہ عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں باہلہ نام کیطرف نسب ہو یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں ف چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے چربی وغیرہ پکا لیتے تھے. ف - اور یہ مفید ہے کہ کمینہ پن کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جنسے عار کیا جاوے - اور فتح القدیر و بحر و کنز وغیرہ میں جو باہلہ کو مستثنی نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وے کفو ہیں - لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی نہو گا اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث مذکور میں حائک و حجام کا استثنا ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثنا ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا قبیح و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بدخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہیگا تو احتراز تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نا مور رکھا جاوے واللہ تعالی ہو الموفق والمعین پھر عرب میں اسلام لانے کی سادہ سے کفاءت نہیں کما فی النہایۃ بلکہ یہ موالی میں ہے جنھوں نے انساب ضائع کردیے ہیں م - واما الموالی - اور رہے موالی ف جو باہم کفو ہیں تو انمیں اسلام لانے کا لحاظ ہے - فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعداً - پس جس مولی کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں - فہو من الاکفاء - تو وہ اکفاء میں سے ہے - یعنی لمن لہ آباء فیہ - یعنی اسکا کفو ہے جسکے اسلام میں آباء گزرے ف پر دادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گزریں کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہوجاتی ہے اور یہ مسلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں - ومن اسلم بنفسہ اولہ اب واحد فی الاسلام - اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا ف یعنی صرف باپ اکیلا بدون دادا کے - لا تکون کفواً لمن لہ ابوان فی الاسلام - تو یہ شخص اسکا کفو نہیں ہوگا جسکے اسلام میں دو باپ ف یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں - لان تمام النسب بالاب والجد - کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے ف چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - تو جسکا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے - وابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما ہو مذہبہ فی التعریف - اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں انکا مذہب ہے ف تو جب پوری معرفت صرف باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جسکا باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے - ومن اسلم بنفسہ لا یکون کفواً لمن لہ اب واحد فی الاسلام - اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں جسکا ایک باپ اسلام میں آیا - لان التفاخر فیما بین الموالی بالاسلام - کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے ف پس اگر اسمیں کفو و برابری کا لحاظ نہو تو باہمی فساد کا احتمال ہے - مترجم کہتا ہے کہ ہر گروہ کو چاہیے کہ تفاخر بنظر رحمت الٰہی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر بہت مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام چاہتے رہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ نہایت شدید بلاء اسلام میں پھیلی جسنے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صالحین علماء وغیرہ کو اسمیں کوشش واجب لازم ہے واللہ تعالے ہو الہادی - والکفاءۃ فی الحریۃ نظیرہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا - اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں

کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظر ہے ف یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں جسکا باپ بھی آزاد ہو اور جسکا باپ فقط آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں
جسکا دادا بھی آزاد ہوا ہے پھر جسکا دادا بھی آزاد ہوا وہ پردادا وغیرہ زائد پشتون والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔
لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے ف تو اسمین عار جاری ہوگا۔ وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءۃ
اور اسمین ایک معنی ذلت کے ہین تو کفاءت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ وتعتبر ایضا فی الدین
اور کفو ہونا دین مین بھی معتبر ہے۔ ای الدیانۃ۔ دین یعنی دیانت مین ف یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو
چال چلن جسکی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی و نیکنامی جاری ہے وھذا قول ابی حنیفۃ
وابی یوسف ہو الصحیح۔ اور یہ ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانہ من اعلی المفاخر۔ کیونکہ قابل فخر
چیزون مین یہ سب سے بڑھکر ہے ف بلکہ اسکے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح مین بلکہ قرآن مین
تقوی سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعۃ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے
شرم دلائی جانی شوہر کے نسب مین گھٹا ہونے سے بڑھکر ہے۔ وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا تبتنی احکام الدنیا
علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیانت مین کفو ہونا معتبر نہین کیونکہ تقوی امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اسپر مبنی نہونگے۔ الا
اذا کان یصفع ویسخر منہ۔ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چھپیایا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران
ویلعب بہ الصبیان۔ یا وہ نشہ مین مست ہوکر بازارون مین نکلتا اور لڑکے اسکو کھلونا بناتے ہون ف تو وہ خاندانی صالح
عورت کا کفو نہین رہیگا۔ لانہ مستخف بہ۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے ف اسی پر فتوی ہے المحیط ع۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح
مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت مین کفاءت معتبر نہین مگر جبکہ خواری کو پہونچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہو الصحیح یعنی روایت ہے
یعنی صحیح روایت مین قول ابوحنیفہ وابویوسف ہے واللہ اعلم۔ مف۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف
ہے ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقوی ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے وعلی ہذا اس مسئلہ مین کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان
ہوگیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہے اسمین دو قول ہین ینابیع مین لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہین ہے کما فی الفتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے
علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھکر ہے اسی پر بزازیہ مین جزم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور
یون ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیسہ ہو کما فی الدر۔ دونون قول مین توفیق اصلح ہے کہ در اصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم
مین بوجہ منع کے عار و شرم جاری ہو تو کفاءت نہین رہیگی فاللہ تعالے اعلم۔ اور ظہیریہ مین ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و فاجر
ہوا تو اعتبار نہین ہے ع م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا اور کفاءت مال مین معتبر ہے ف تو شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ وھو
ان یکون مالکا للمہر والنفقۃ۔ اور مالداری یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ وھذا ہو المعتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکہما
او لا یملک احدہما لا یکون کفوا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ مین معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونون کا یا ایک کا مالک نہو وہ کفو نہین ہے
اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفائہ۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اسکا ایفا کرنا ضرور ہے
ف یعنی ایفا کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ وبالنفقۃ قوام الازدواج ودوامہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا
ہوتا ہے ف تو مہر و نفقہ پر قدرت ضرور ہے۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا تعجیلہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جسکے فی الحال دینے
کا عرف جاری ہو ف مثلا نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضرور ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ مف۔ لان
ما وراءہ مؤجل عرفا۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعادی ہے ف اگرچہ باہم میعاد ساقط کرین۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا
کرنیکا عرف نہو تو لازم ہے کہ مہر کی رو سے اعتبار نہو م۔ اور یہ بیان نہ کیا کہ نفقہ مین کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ اور کہا گیا کہ
چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار یہ ہے کہ حرفہ والے کے لیے ایک ماہ ہے اور مجتبی مین ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کرکے عورت کو نفقہ پہونچا سکتا ہو

تو کفو ہے ف- اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحیط ع- اور طفل کفو پدر ہی سے صحیح ہوتا ہے - یہی ظاہر الروایۃ
ہے- وعن ابی یوسف انہ اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المہر- اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے مہر
پر- لانہ تجری المساہلۃ فی المہور ویعد المرء قادرا علیہ بیسار ابیہ- کیونکہ مہرون مین مساہلہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی
مالداری سے قادر شمار ہوتا ہے- ف- یہ اسوقت کہ عورت فقیرہ ہو- اور اگر وہ مالدار ہو یعنی مالکہ نصاب زکوٰۃ ہو تو فرمایا- فاما الکفاءۃ
فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفۃ ومحمد حتی ان الفائقۃ فی الیسار لا یکافیہا القادر علی المہر والنفقۃ- رہی تونگری
مین ہمسری تو ابوحنیفہ ومحمد کے قول مین معتبر ہے حتی کہ جو عورت تونگری مین مرد پر فائق ہے اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر ونفقہ پر قادر ہو
لان الناس یتفاخرون بالغنی ویتعیرون بالفقر- کیونکہ لوگ باہم تونگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہین ف-
لیکن امام ابوحنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہے لہذا مبسوط سرخسی وذخیرہ مین ہے کہ اصح یہ کہ تونگری کا اعتبار نہین ع
فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا- وقال ابو یوسف لا یعتبر لانہ لاثبات لہ اذ المال غاد ورائح- اور ابو یوسف
نے کہا کہ تونگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تونگری کا کچھ ثبات نہیں اسلیے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے ف- مترجم کہتا ہے کہ جب مدار
تفاخر پر ہے تو اظہر واصح قول امام ابوحنیفہ ومحمد ہے کیونکہ مال کی ناپائداری یا کثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ
اور مدار تو کفاءت کا اس امر پر کہ شوہر وزوجہ کے دلون مین تنافر نہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تونگری بھی اسی قبیل سے ہے واللہ تعالیٰ
اعلم- اور یون ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح مین ہے کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے- حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ- انی یکون لہ
الملک علینا- اور کہا کہ- ولم یوت سعۃ من المال- حالانکہ صنعت مین کفاءت معتبر ہے چنانچہ فرمایا- وتعتبر فی الصنائع- اور صنعتون مین
کفو ہونا معتبر ہے- وہذا عند ابی یوسف ومحمد- اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہے- وعن ابی حنیفۃ فی ذلک روایتان- اور
ابوحنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین- وعن ابی یوسف انہ لا یعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائک والدباغ- اور ابو یوسف
سے (نوادر مین) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر جبکہ فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف- اور اس
فصل مین جو روایات حدیث ذکر ہوئین انمین بھی حجام وحائک کا کفو نہونا ذکر ہے اور دباغ ونداف واسی قسم کے ذلیل پیشہ اسپر قیاس
ہونگے- وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناءتہا- معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرافت
حرفہ وپیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہین- وجہ القول الآخر ان الحرفۃ لیست بلازمۃ ویمکن التحول عن
الخسیسۃ الی النفیسۃ منہا- دوسرے قول یعنی معتبر نہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ
اختیار کرنا ممکن ہے- قال واذا تزوجت المرأۃ ونقصت عن مہر مثلہا- کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح مین دیا اور اپنے
مثل عورتون کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف- ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے مین اتنا خسارہ اپنے اندازہ مین نہیں اٹھاتے
ہین ع- فللاولیاء الاعتراض علیہا- تو اسکے اولیاء کو اسپر اعتراض کا حق حاصل ہے- عند ابی حنیفۃ رح- یہ ابوحنیفہ رح کے
نزدیک ہے ف- کہ اولیاء برابر معترض ہون- حتی یتم لہا مہر مثلہا او یفارقہا- یہانتک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا
مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کردے ف- ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دیگا- وقالا لیس لہم ذلک- اور صاحبین نے کہا
کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے ف- اگر کہا ... ام محمد کے قول مین بغیر ولی کے عورت کے ایجاب وقبول سے تو نکاح ہی منعقد نہوگا
پھر یہ مسئلہ بقول محمد رح کیونکر ہے جواب دیا کہ- وہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح
بغیر الولی- اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے مین اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جسکی طرف انھون نے رجوع
کرلیا ف- یعنی آخر مین رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے- وقد صح ذلک- اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہونچ گیا- وہذہ شہادۃ
صادقۃ علیہ- اور یہ مسئلہ اسپر سچی گواہی ہے ف- لیکن غایہ مین کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

پھر عورت نے مہر مین اصلاح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیار کو اعتراض نہین پہونچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہین ہو سکتا- مین کہتا ہون کہ علاوہ اسکے شاید آپکا پہلا قول موافق قول شیخین ہوا ور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھون نے رجوع کرکے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہین جائز ہی مگر آنکہ تاریخ تقدیم وتاخیر پر دلیل معلوم ہوجاوے -م- لهما ان ما زاد علی العشرة حقها دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جسقدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہی ف اور دس درم شرعی واجبات سے ہی- ومن اسقط حقه لا یعترض علیه کما بعد التسمیة- اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کردیا اسپر اعتراض نہین ہو سکتا جیسے مہر مسمی ہونے کے بعد ف یعنی اولیار کے موافق اُسنے عقد مین مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کردیا تو اولیار کو کچھ اعتراض نہین بالخلاف- ولابی حنیفة ان الاولیار یفتخرون بغلاء المهور ویتعیرون بنقصانها فاشبه الکفاءة- اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیار (اپنی خاندانی عورتون کے) گران مہرون پر افتخار کرتے ہین اور کمی مہرون پر عار لیتے ہین تو مہر کم ہونا کفو نہونے کے مشابہ ہوگیا- بخلاف الابراء بعد التسمیة لانه لایتعیر به- بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہین ہوتا- واذا زوج الاب ابنته الصغیرة ونقص من مهرها او ابنه الصغیر وزاد فی مهر امراته جاز ذلک علیهما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد- اور اگر نکاح کردیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی کا اور اسکے مہر سے کم کردیا (یعنے مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی جورو کے مہر مین زیادہ کردیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی وزیادتی صغیر وصغیرہ دونون پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہین جائز ہی- وهذا عند ابی حنیفة- اور یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہی ف اور یہی صحیح ہی المضمرات -م- وقالا لا یجوز الحط والزیادة الا بما یتغابن الناس فیه- اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جورو کا زیادہ کرنا جائز نہین مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ مین خسارہ اُٹھا لیتے ہین ف بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہی اور دوسرون نے جنکا قول شمس الائمہ سرخسی وفخر الاسلام ومصنف نے اختیار کیا ہی کہا کہ- ومعنی هذا الکلام انه لا یجوز العقد عندهما- اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہین ہوا ف یہی اصح ہی الکافی- ھ ع- لان الولایة مقیدة بشرط النظر فعند فواته یبطل العقد- کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہی یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا ف کہ ولایت نہین رہی- وهذا لان الحط عن مهر المثل لیس من النظر فی شئ کما فی البیع- اور نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہین جیسے بیع مین ہی ف کہ جب باپ نے صغیر یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک مین مثلاً اسکی ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہین ہی اسی طرح نکاح مین بھی لیس یہ کچھ نظر نہین- ولهذا لم یملک ذلک غیرهما- اور اسی جہت سے سوائے باپ دادا کے کوئی ولی اُسکا مالک نہوا ف یعنی دیگر اولیار کا ایسا کرنا بالاتفاق نہین جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہین ہی تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہین- ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة- اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہی اور وہ قرب قرابت ہی ف نہ ہر موقع نظر پر پس جب ہمنے سب سے بڑھکر قرابت شفقت باپ دادا مین پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہی بیشک باپ کی رائے معقول ہی پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہی- وفی النکاح مقاصد تربو علی المهر- اور نکاح مین بہت سے مقصد ہین کہ مہر سے انکا لحاظ زیادہ ہی ف وانکے خیال سے مہر کی کمی بیشی سہل رکھی جاتی کہ اگر بہو دگی بنتی سے ایسا کرے تو خلاف رو انہین ہی بخلاف بیع کے کہ وہ مالی تصرف ہی- اما المالیة هی المقصودة فی التصرف المالی- اور مالی تصرف مین صرف مالیت ہی مقصود ہی ف تو شرع نے مال صغیر کی حفاظت فرمائی- اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچ سو درم پر کیا اور

آنحضرت صلعم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھکر ہونا چاہیے۔ والدلیل عدمناہ فی حق غیرہما۔ اور باپ دادا کے سوا اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ف کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بُعد قرابت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسنے نکاح کر دیا اپنی دختر کا درحالیکہ وہ نابالغہ ہو کسی غلام کے ساتھ ف یعنی غیر کفو کے ساتھ۔ او زوج ابنہ وہو صغیر امۃ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔ فہو جائز۔ تو یہ جائز ہے ف جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیر کی صورت اسمین ناممکن ہے البتہ مجنونہ ماں کی صورت ممکن ہے۔ وہذا عند ابی حنیفہ رح ایضا۔ اور یہ بھی ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفاءۃ لمصلحۃ تفوقہا۔ کیونکہ کفو کی نظر سے منھ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کرکے جو کفاءت سے بڑھکر ہے۔ وعندہما ہو ضرر ظاہر لعدم الکفاءۃ فلا یجوز واللہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفاءت نہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب

(ملحقات) صغیر وصغیرہ جسکی پرورش میں ہو بدون عصبیت کے جیسے ملتقط وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اسکے جان ومال پر باپ کی ولایت باقی ہے ق۔ اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہو گیا تو اسکے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے ع۔ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسنے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کرے۔ ب۔ باندی پر سوائے مولی کے کسی کی ولایت نہیں۔ س۔ غیبت منقطعہ کہ مسافت سفر ہے اسی پر فتوی ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت مین اقرب سے ولایت منتقل ہو کر ابعد ولی کو ملجاتی ہے یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح واسی پر فتوی ہے الکافی۔ ولی کو صغیرہ وصغیر کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہوں اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ ب ع۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح کیا اور وہاں قاضی نہیں تو منعقد وخیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ تحمل جماع ہو بدون خوف بیماری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہو گا المحیط۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یونہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الظہیریہ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت مین تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہوگا اگرچہ زمانہ دراز گذرے یہانتک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقاضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ف۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اسکے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلی درجہ والے کو فسخ کرانے کا اختیار ہے ق۔ اور یونہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کر دیا ہو تو اعلی ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کیطرف سے ولی وغیر ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا

فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان مین۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سامنے نہو التجنیس اور تصرف وکیل مخالفت مفز مین نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل کیے تو اکیلے کی رائے کا فعل جائز نہیں ھ۔ وصی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں المحیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے التجنیس والمزید لکن امام مثل قاضی ہے م۔ ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمہ من نفسہ۔ اور چچا کے بیٹے کو روا ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے ف جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوائے اسکے دوسرا ولی نہو ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے ع د۔ واذا اذنت المرأۃ للرجل ان یزوجہا من نفسہ۔ اور اگر عورت نے ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کر لے۔ فعقد بحضرۃ شاہدین جاز۔ پس اس مرد وکیل نے دو گواہوں کے حضور مین عقد کیا تو جائز ہے ف یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ مین نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو بحکم

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر والشافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہما ان الواحد لا یتصور ان یکون مملکا و متملکا کما فی البیع۔ زفر و شافعی رح کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں متصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے ف کہ ایک متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لا یتولاہ سواہ۔ دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا ف حتی کہ ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورۃ فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ف کیونکہ وکیل دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے ف ذمہ دار نہیں۔ والتمانع فی الحقوق دون التعبیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ف یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجع الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کیطرف راجع نہیں ہوتے ف تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانہ مباشر۔ برخلاف بیع کے کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتی رجعت الحقوق الیہ حتی کہ وکیل کیطرف حقوق راجع ہوتے ہیں ف پس جسنے کوئی چیز فروخت کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہ ہوا پس متولی طرفین بعقد بیع نہ ہوگا۔ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین۔ اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطر یعنی ایجاب و قبول کو متضمن ہے ف یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی۔ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا الخ م۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں ف یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا کچھ حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا م۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل کیا کہ جسکے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنیس والمحیط کیونکہ وکیل کو صرف کارکن قرار دیا گیا۔ د۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں غبن فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ ق خ۔ مرد نے معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر معجل کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی مغر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور اگر مہر میں غبن فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے ح م۔ قال وتزویج العبد والامۃ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و باندی کا ف خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولٰی ہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولٰی کے۔ موقوف۔ موقوف ہے ف یعنی منعقد ہو کر مولٰی کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجاز المولٰی جاز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولٰی نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اسنے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ وکذلک لو زوج رجل امرأۃ بغیر رضاہا۔ اور یونہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے یعنی بدون اجازت کے بیاہ دیا ف مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ اور جلا بغیر رضاہ۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزوج کیا ف مثلاً میں نے بکر بن فلان بن فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر و ہندہ کی اجازت پر ہے جسکو ابھی معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ وہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہوا فضولی سے ف جو نہ وکیل و ولی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ولہ مجیز اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہے ف جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہ ہوگا۔ انعقد موقوفا علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا- وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلۃ- اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں- لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فیلغو- کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا- ف- اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ شوہر و زوجہ کے اختیار میں ہے- ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ مضافا الی محلہ- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی لیاقت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے- ف- تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا- ولا ضرر فی انعقادہ- اور اسکے منعقد ہونے میں ضرر نہیں- ف- بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے- فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ- تو یہ منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتیٰ کہ اگر مولیٰ یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کریگا- ف- ورنہ باطل کردیگا- وقد یتراخی حکم العقد عن العقد- اور عقد سے حکم عقد در رنگ کرگیا- ف- یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا اس وقت حکم آیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے- ومن قال اشہدوا انی قد تزوجت فلانۃ- اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا- فبلغہا الخبر فاجازت فہو باطل- پھر اس عورت کو خبر پہونچی پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے- ف- بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا- وان قال آخر اشہدوا انی زوجتہا منہ- اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا- ف- یا کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا- فبلغہا الخبر فاجازت جاز- پھر اس عورت کو خبر پہونچی پس اسنے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا- وکذلک ان کانت المرأۃ ہی التی قالت جمیع ذلک- اور یوں ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو- ف- یعنی عورت نے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول نکیا بلکہ مرد کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے- وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد- اور یہ سب امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہے- وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسہا غائبا فبلغہ الخبر فاجاز جاز- اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی تو عقد جائز ہوا- ف- اسی طرح مرد کی جانب سے ہے- ع- وحاصل ہذا ان الواحد لایصلح فضولیا من الجانبین او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندہما خلافا لہ- اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ایک آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے- ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع- اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے- ف- بشرطیکہ مجلس واحد ہو اور گواہ موجود ہوں- ہو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا توقف- ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہوجاتا پس فضولی ہو تو نکاح متوقف ہوجاوے- ف- پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے- وصار کالخلع والطلاق والعتاق علی مال- اور ایسا ہوگیا جیسے خلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی- ف- کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے- پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی جورو کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نکیا پھر عورت کو خبر پہونچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اسنے قبول کرلیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح عقد نکاح میں ہونا چاہیئے کہ اجازت پر موقوف ہو- ولہما ان الموجود شطر العقد- اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا- لانہ شطر حالۃ الحضرۃ فکذا عند الغیبۃ- کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف عقد

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے ف۔ بہرحال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ وشطر العقد لا یتوقف علی
ما وراء المجلس کما فی البیع۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع میں ہے ف۔ کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب
کیا اور دوسرے نے قبول نکیا تھا کہ مجلس بدل گئی حتی کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہوگیا تو ایجاب مذکور باطل ہوگیا اور خارج مجلس پر موقوف
نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامور من الجانبین۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے مامور ہو ف۔ تو وہ
نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لانہ ینتقل کلامہ الی العاقدین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں
عاقدوں کی جانب منتقل ہوجاتا ہے ف۔ تو اُسنے ایک کا ایجاب بیان کردیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار
نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہوسکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک
شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہوسکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے
ایک ہی جزو ممکن ہے۔ وما جری بین الفضولیین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا وہ پورا عقد ہے ف۔ ایک نے
ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ وکذا الخلع واختاہ۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں ف۔ یعنی مال پر طلاق و عتاق
کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لانہ تصرف یمین من جانبہ حتی یلزم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولی کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتی کہ
وہ لازم ہوتا ہے ف۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جورو اتنا مال دے تو میں نے اُسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلیق کرنا ہوتا ہے اسی
جہت سے لازم ہوجاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فیتم بہ
تو یہ قول شرعیہ صرف شوہر یا مولی کے ساتھ پورا ہوجاتا ہے ف۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنے عورت نے
مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزاء لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق
میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولی کے قول پر پوری ہے۔ ہاں عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتی کہ
اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور
اسنے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ م ع ح۔ ومن امر رجلا ان یزوجہ امرأۃ۔ اور اگر ایک
مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہ دے ف۔ پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اثنتین فی عقدۃ لم
تلزمہ واحدۃ منہما۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کردیں تو موکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہوگی ف۔ یہی صحیح
ہے فافہم۔ لانہ لا وجہ الی تنفیذ ہما للمخالفۃ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولا الی
التنفیذ فی احدہما غیر عین للجہالۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے
ف۔ اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولا الی التعیین لعدم الاولویۃ۔ اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر
اولویت نہیں ہے۔ فتعین التفریق۔ تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کردیا جاوے ف۔ بلکہ یہ متعین ہوا کہ نکاح لازم
نہوگا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہوجائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہے اور اگر
ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملاکر ایک عقد میں بیاہی تو معین اول وہ نافذ ہے اور دوسری کا نکاح
موکل کی اجازت پر ہے یہ سب وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہیں اور شروح میں تصریح کردی ہے۔ م۔ ومن امرہ امیر
اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف۔ اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر۔ بان یزوجہ امرأۃ۔ باینطور کہ امیر کے
ساتھ ایک عورت کا نکاح کردے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اُسکے ساتھ ایک باندی بیاہی ف۔ پس اگر وکیل کی باندی ہے تو بالاجماع
نہیں جائز ہے ق۔ اور اگر لغیرہ جاز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التہمۃ
یہ ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے بدلیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہونے کے ف۔ یعنی امیر نے کہا تھا لفظ عورت کو مطلق کہا

اسمین باندی شامل ہی تو وکیل نے اسپر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہین کہ اسکی منفعت کا اہتمام ہو بلکہ غیر کی باندی ہی تو جائز ہی۔ وقال ابو یوسف ومحمد لا یجوز الا ان یزوجہ کفوا۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہین جائز ہی مگر یہی کہ اسیر مذکور کو اسکی کفو عورت بیاہے ف خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہی۔ لان المطلق ینصرف الے المتعارف وہو التزوج بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق پھرتا ہی متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتون سے بیاہ کرنا ہی ف اس سے نکلا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہی۔ القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہی۔ ف آزاد لوگ باندیون سے بھی نکاح کرتے ہین۔ او ہو عرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہی تو وہ لفظ کو خاص کرنے کے لایق نہین ہی ف بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا ہی م۔ اگر اندھی یا کانی یا لولی لنگڑی یا مجنونہ یا بدصورت یا ہاتھ پاؤن کٹی بیاہی تو بقول ابوحنیفہ رح جائز ہی اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع نہین جائز ہی اور اگر کفو ہو مگر اندھا و لانگڑا و خصی و عنین ہو تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی القاضیخان م۔ وذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الکفاءۃ فی ہذا استحسان عندہما۔ اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ مین مذکور ہی کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ مین عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہی ف یعنی قیاس تو اطلاق ہی کہ عورت کفو ہو یا نہو جیسا امام رح نے کہا لیکن استحسانًا کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یعجز عن التزوج مطلق الزوج فکانت الاستعانۃ فی التزوج بالکفو واللہ اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی ڈھنڈھی بدتر) سے نکاح کر لینے مین کوئی بھی عاجز نہین تو وکیل سے مدد لینا کفو عورت کے ساتھ نکاح کرنے مین ہی واللہ تعالے اعلم ف لیکن اس توجیہ مین تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب معروف ہو حتی کہ بدصورت مکروہہ بھی نہو۔ اور عینی مین خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقاء یا قرناء بیاہی تو بالاجماع جائز نہین ہی انتہی۔ مخفی نہین کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعًا قابل جماع مزاج نفیس نہین تو بمنزلہ رتقاء ہوئی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہین ہی۔ چند لوگون کو ایک عورت کے باپ پاس منگنی کو بھیجا باپ نے کہا کہ مین نے اسکے ساتھ بیاہ دی اور انمین سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتوی ہی ع

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان مین ہی۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہی چنانچہ مبسوط مین مشرح ہی۔ قال ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہوجاتا ہی اگرچہ عقد مین مہر بیان نہو ف اسپر اجماع ہی اور اللہ تعالی نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیگئی حالانکہ عقد مین مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ عقد بدون بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغۃ فیتم بالزوجین کیونکہ نکاح از راہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہی تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہوجائیگا ف اپنے تمام ہونے مین کسی دوسری چیز کا محتاج نہوگا۔ ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الے ذکرہ لصحۃ النکاح پھر مہر ایک شرعی واجب ہی بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہین ہی ف بلکہ یہ شرط نہین ہی۔ وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد مین لیا کہ اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہی (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ وہ حق شرعی ہی تو آدمی کے نفی کر سے نفی نہوگا۔ وفیہ خلاف مالک۔ اور اسمین امام مالک کا خلاف ہی ف کیونکہ بیع مین اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہیں تو فاسد تو نکاح بدرجہ اولی فاسد ہی لیکن ہم کہتے ہین کہ بیع مین شرط فاسد مفسد ہی نہ نکاح مین یا کہا جاوے کہ بیع کا رکن خالی بعت یعنی مین نے

بیچا اسی قدر نہین بلکہ ان نے بیچا بعوض اتنے دام کے۔ تو جب دام نہون رکن نہ دارد ہی اور عقد نکاح مین مال یا تابع رکن نہین اور ہی
جواب ولی ہی۔ م۔ **و اقل المہر عشرۃ دراہم** -اور کمتر مہر دس درم ہین **ف** - امام محمدؒ نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ
اسکی قیمت سکہ دار درم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہان دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا -اور یہ
فرق صرف حدود کی کمی کے لیے ہی ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہی کیونکہ قرآن مین مال مجمل ہی تو مقدار کہ نصاب سرقہ سے اس
قیاس سے کہ دس درم سکہ کی چوری پر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہی تو دس درم مال پر عورت کی بضع حلال ہی اور اسی اندازہ
سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ مین جو اختلاف ہی وہی مقدار مہر مین واقع ہوا چنانچہ امام مالکؒ نے
کہا کہ کمتر مہر چوتھائی دینار یا تین درم ہین کہ اسی قدر مال چرانے پر مالکؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہی اور یون ہی علمائے تابعین
مین مقدار مین اختلاف ہی۔ م۔ع۔ **وقال الشافعی** - واحمد- **ما یجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مہرا لہا**
لانہ حقہا فیکون التقدیر الیہا۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع مین دام ہو سکتی ہی سوا شراب مردار خون وغیرہ
وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہی کیونکہ مہر عورت کا حق ہی تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہی **ف** شرع نے کچھ لازم نہین کر دیا۔ ہم
کہتے ہین کہ قولہ تعالی قد علمنا ما فرضنا علیہم - مہر مفروض پر نص ہی لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان ونفقہ مین ہی اور استدلال
بقولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم - بھی تمام نہین کیونکہ اموال مطلق ہین اور یہ کہنا کہ مجمل ہی معقول نہین اسی واسطے امام مصنفؒ نے
حدیث وقیاس سے استدلال کیا۔ **ولنا قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراہم** - اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ
دس درم سے کم مہر نہین ہی **ف** - رواہ الدارقطنی والبیہقی - اور اسکے اسناد ضعیف ہی لیکن فصل الکفاءۃ مین گزرا کہ کثرت
طرق وتقویت آثار سے قابل حجت ہی چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہی کہ ہاتھ نہین کاٹا جاوے دس درم سے کم مین اور مہر نہوگا
دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہی لیکن تین طرق سے آئی اور دارقطنی نے جابرؓ سے روایت
کی جس سے قوت ہی۔ اور یہ تقدیر رائے سے نہین تو سماعی بمنزلہ حدیث ہی لیکن معارضہ کیا گیا بچند احادیث اول حدیث عبدالرحمن
بن عوفؓ کہ جسمین آنحضرت صلعم نے عبداللہ بن عمروؓ خطاب کیا کہ تو نے اسکو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا - تو فرمایا کہ تجھے
اللہ تعالی برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمۃ الستۃ - اکثرون کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم
ہی اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا - حدیث دوم جسمین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ البخاری
ومسلم- حدیث سوم حدیث جابرؓ مرفوع ہی کہ جسنے عورت کے صداق مین ایک لپ بھر آٹا یا چھوہارے دیے تو اسنے اسکو حلال کر لیا
لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی - حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوتیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی وصححہ اور
اسمین روایات طبرانی ودارقطنی وغیرہ اور بھی ہین - لیکن تحقیق یہ ہی کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہی اور حدیث سوم باوجود ضعیف کے
قول جابرؓ ہی - اور یہ دونون روایتین متعہ کے حلت کا حال ہی چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول مین جائز تھا اور حدیث اول مین وزن
نواۃ مجہول ہی پس صحیح حدیث دوم ہی جسمین لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا - لیکن یہ تصریح نہین کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہی
کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی خفیف مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہ وتابعین مثل ابن عباسؓ وابن عمرؓ اور زہری
وغیرہ سے آیا کہ بدون تعجیل دیے دخول منع ہی کیونکہ ابن عباسؓ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء
رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشگی دیدے حتی کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کما رواہ ابوداؤد و
النسائی - حالانکہ مہر حضرت سیدہؓ کا چار سو درم تھے - پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث مین جب انگوٹھی
بھی نہین ملی تو فرمایا کہ مین نے اس عورت کو تیرے نکاح مین مقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہی - اس سے ظاہر ہی کہ مال کا مقابلہ نہین

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم - سے ال کا مقابلہ منصوص ہی تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف ہنون پس اگرچہ ظاہر حدیث بیشک نظر آتی ہین کہ دس درم سے مہر کم جائز ہی - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہین جنسے دس سے مہر کم معلوم ہوتا ہی لیکن اوفق یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے مین یہی احوط و ارجح نکلتا ہی کہ مہر دس سے کم نہو اسواسطے کہ کمی کرنا بالاجماع واجب نہین ہی اور اگر کم دس سے جواز نہوا تو حرمت متحقق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہو اور احوط لینا ایسے مقام پر واجب ہوتا ہی پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہین ہی - ولانہ حق الشرع وجوبا اظہارا لشرف المحل - اور اس دلیل سے کہ مہر ایک شرعی حق بطور واجب ہی بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے ف جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا - فیقدر بما لہ خطر - تو ایسے مقدار سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان وقعت ہی - وہو العشر استدلالا بنصاب السرقۃ - اور یہ مقدار کم سے کم شرع مین دس درم ہی بدلیل نصاب سرقہ ف کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اسکے اثر علی کرم اللہ وجہہ سے موافقت ہی تو اسی پر عمل واجب ہوا - واللہ تعالیٰ اعلم - م - ولو سمی اقل من عشرۃ فلہا العشرۃ - اور اگر عقد مین دس درم سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہین - عندنا - یہ ہمارے نزدیک ہی ف یعنی بقول ابوحنیفہ و صاحبین - وقال زفر مہر المثل لان تسمیۃ ما لا یصلح مہرا کعدمہا - اور زفرؒ نے کہا کہ اس صورت مین عورت کو مہر المثل ملیگا کیونکہ ایسے مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہین بمنزلہ بیان نکرنے کے ہی ف - اور بالاتفاق جب مہر بیان نکیا جاوے تو مہر المثل دلایا جاتا ہی - ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ لحق الشرع - اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہی ف ورنہ عورت تو راضی ہوچکی - وقد صار مقضیا بالعشرۃ - اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہی ف تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے - فاما ما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرۃ لرضاہا بما دونہا - رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہی تو وہ دس پر راضی ہوگی کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہوچکی - ف - تو جب حق الشرع و حق عورت دونون دس پر پورے ہوچکے تو مہر المثل کا حکم نہوگا - ولا معتبر بعدم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عوض تکرما ولا ترضی فیہ بالعوض الیسیر - اور مہر بیان نہونے کی صورت پر اسکا قیاس کچھ نہین ہوسکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم رکھنے کو بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہو جاتی ہی اور خفیف عوض پر راضی نہین ہوتی ف حالانکہ یہان وہ دس سے بھی کم پر راضی ہوچکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہی پھر اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ - ولو طلقہا قبل الدخول بہا تجب خمسۃ - اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیدی تو پانچ درم واجب ہونگے ف کیونکہ مہر دس پورا کردیا گیا - عند علمائنا الثلثۃ - یہ ہمارے تینون علماء کے نزدیک ہی - وعند زفر تجب المتعۃ کما اذا لم یسم شیئا - اور زفرؒ کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جیسے اس صورت مین کہ مہر کچھ بیان نکیا ہو - ف - متعہ وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع لیا جاتا ہی اسکا بیان آویگا - ومن سمی مہرا عشرۃ فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل بہا او مات عنہا - اور جسنے مہر بیان کیا ہو دس درم یا زیادہ تو جسپر بیان کیا ہوا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا یا اسکو چھوڑکر مرگیا ہو ف کیونکہ مہر موکد ہوگیا - لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل - کیونکہ دخول کے ذریعہ سے مبدل سپرد کرنا متحقق ہوگیا ف مبدل عورت کی بضع ہی جسکا بدل مہر ہی - وبہ یتاکد البدل - اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متاکد ہو جاتا ہی - وبالموت ینتہی النکاح نہایتہ والشیء بانتہائہ یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبہ - اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام کو پہونچتا ہی اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر متقرر و متاکد ہو جاتی ہی تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ متقرر ہوا ف - تو مہر بھی واجب ہوا - واضح ہو کہ دخول حقیقۃً وطی ہی اور اسی کے حکم مین خلوت صحیحہ ہی کہ وطی سے کوئی مانع نہو - وان طلقہا قبل الدخول والخلوۃ فلہا نصف المسمی - اور اگر مرد نے جورو کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لیے بیان کیے ہوئے مہر کا نصف ہی ف بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو - لقولہ تعالیٰ وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضۃ فنصف -

ما فرضتم الآیۃ - بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموہن الخ - یعنی اگر تمنے عورتون منکوحہ کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تمنے انکے لیے فریضہ مقرر کیا ہی تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہی - آخر تک ف مساس کنایہ دخول سے ہی اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہی - والاقیسۃ متعارضۃ - اور قیاسات بیان متعارض ہین - ففیہ تفویت الزوج الملک علی نفسہ باختیارہ - پس اسمین شوہر کا اپنے حق مین اپنے اختیار سے ملک کو کھوتا ظاہر ہی ف تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہی - وفیہ عود المعقود علیہ الیہا سالما - اور اسمین عورت کی طرف معقود علیہ یعنے بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہی ف تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے - تو قیاسات متعارض ہین - فکان المرجع فیہ النص - تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا ف جسمین نصف مہر منصوص ہی - وشرطہ ان یکون قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی مانبینہ انشاء اللہ تعالیٰ - اور متن مین شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اسلیے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہی چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - قال وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا او تزوجہا علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا - قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزوج کیا اور اسکے لیے مہر بیان نکیا یا تزوج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہین ہی تو ہر صورت عورت کو اسکا مہر المثل ہی بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا چھوڑکر مرگیا ہو ف یا عورت پہلے مرگئی ع - اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہی پھر کیا مرجانے یا دخول ہونے مین کچھ لازم ہوگا تو فرمایا - وقال الشافعی لا یجب شئ فی الموت - اور شافعی رح نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہوگا ف جبکہ دخول نہوا ہو بلکہ میراث پاویگی اور عدت بیٹھے - اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا - واکثرہم علی انہ یجب فی الدخول - اور دخول کی صورت مین اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا ف اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول مین بھی کچھ واجب نہوگا - لہ ان المہر خالص حقہا فیتمکن من نفیہ ابتداء کما تتمکن من اسقاطہ انتہاءً - دلیل شافعی رح یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہی تو وہ اس کو ابتداء مین نہ ادا کر سکتی ہی جیسے اسکو آخر مین ساقط کرنے کا اختیار ف بالاتفاق حاصل ہی پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہی تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نکرنے مین دلالت ہی کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول مین بھی کچھ لازم نہوا اور دخول واقع ہونے مین دو قول ہین اکثر کے نزدیک مہر لازم آویگا - ولنا ان المہر وجوبا حق الشرع علی مامر - اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہی چنانچہ گذرا ف تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا - وانما یصیر حقا لہا فی حالۃ البقاء - اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت مین ہوجاتا ہی ف یعنی ابتداء مین بحق شرع جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگیا - فتملک الابراء دون النفی - تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہی نہ نفی کرنے کا ف پس ابتداء مین مہر بیان نکرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہی کچھ نفی نہین ہوگا بلکہ مہر لازم آویگا پھر جب لازم ہو کر عورت کا حق ہوگیا اب وہ چاہے معاف کردے - یہی قول ابن مسعود رضہ وحسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن وحی وابن شبرمہ وابن ابی لیلی واحمد واسحق وابو ثور وابن جریر وداؤد کا اور بویطی نے شافعی سے روایت کیا - مع - اور جدید یہ ہی کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہی کہ وہ خاندانی عورتون کے مہر سے کم نہو - ع م - ولو طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہی قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہی ف کیونکہ مہر سے تو مہر المثل ہی تو متعہ صرف طلاق قبل دخول مین ہی - بقولہ تعالیٰ ومتعوہن علی الموسع قدرہ الآیۃ - بدلیل قولہ تعالیٰ ومتعوہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگدست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ - ثم ہذہ المتعۃ واجبۃ رجوعا الی الامر - پھر یہ متعہ واجب ہی بنظر صیغہ امر کے ف یعنی متعوہن - حکم امر ہی جو واجب ہوتا ہی سوا سکا نکے - وفیہ خلاف مالک - اور اسمین امام مالک رح کا خلاف ہی ف کہ یہ متعہ مستحب ہی کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہی جواب یہ کہ صیغہ امر اور حقا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہی اور محسنین تو ہر فرض وواجب ادا کرنے والے لوگ ہین نہ انکے خالی

مستحب ادا کریں اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہے ع۔ تو متعہ واجب ہے۔ والمتعۃ ثلثۃ اثواب من کسوۃ مثلہا۔ اور
متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں ف۔ یعنی ادنیٰ درجہ البحت سے ہے تو سوتی اور اوسط ہو تو قز اور اعلیٰ درجہ کی ہو
تو ریشمی تین کپڑے کما فی الینابیع یہی صحیح ہے ع۔ وہی درع وخمار وملحفۃ۔ اور وے درع یعنی کرتی اور سربند اور چادر ہیں ف۔ کیونکہ
یہی اکثر عادت ہے۔ اور سربند اوڑھنی جو سر اور گردن وسینہ تک ڈھانکتی ہے۔ وہذا التقدیر مروی عن عائشۃ وابن عباس۔ اور
متعہ کا یہ اندازہ مقدر کرنا حضرت عائشہ وابن عباس سے مروی ہے ف۔ اور مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل حجاز
کو صرف روایت ابن عباس رض ملی اور تطویل عینی میں ہے پھر درم سے تقدیر نہوگی اور مغنی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک مملوک غلام یا
لونڈی صغیر یا کبیر ہے اور کمتر کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول ثوری ومالک واحمد ہے اور شافعی کے نزدیک مرجع حاکم اور یہی ایک روایت
احمد ہے مع۔ اور یہ کپڑے وہاں کا عرف تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے الخلاصۃ م۔ وقولہ من کسوۃ مثلہا۔ اور مصنف کا یہ قول کہ
ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارۃ الی انہ یعتبر حالہا۔ یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا۔ وہو قول الکرخی
فی المتعۃ الواجبۃ لقیامہا مقام مہر المثل۔ اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائمقام
ہے ف۔ تو جیسے مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح جو اسکا قائمقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ مستحبہ
کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ والصحیح انہ یعتبر حالہ۔ اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے ف۔ اگرچہ متعہ
واجبہ ہو۔ عملا بالنص۔ بدلیل عمل بالنص۔ وہو قولہ تعالیٰ علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ۔ اور نص یہ قول الٰہی ہے علی الموسع
الخ یعنے مرد تونگر پر اسکی قدر اور تنگدست پر اسکی قدر الخ ف۔ یہی مختار امام جصاص رازی صحیح مذہب شافعی ہے ع۔ ولوالجی
نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر وزوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے النہر م۔ اسی کو تنویر میں لیا اور نص
میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل ونفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار
کرنے میں مرد کے حق میں تغییر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط
درجہ دینا پڑا اور یہ تغییر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں تو لائق فتویٰ وہی ہے
جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ثم ہی لا تزاد علی نصف مہر مثلہا ولا تنقص عن خمسۃ دراہم۔ پھر
یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف مہر مثل سے زائد نکیا جائیگا یعنے بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی نکیا جائیگا ف۔ تاکہ کمتر نصف
مہر سے بھی کم نہو۔ ویعرف ذلک فی الاصل۔ اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا ف۔ اگر کوئی چاہے۔ اور وجوب متعہ جبھی کہ جدائی
کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق وایلاء ولعان ومجبوب یا عنین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلاً قبل دخول کے اسنے شوہر
کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا مانند اسکے تو متعہ نہیں واجب ہے۔ بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیے تو قبول کرنے پر
مجبور کیجاویگی م۔ وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا ثم تراضیا علی تسمیۃ فہی لہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ اور اگر کسی عورت
سے نکاح باندھا اور اسکا مہر کچھ بیان نکیا پھر عورت ومرد باہم کسی مقدار مہر کو مسمی کرنے پر راضی ہوگئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے
دخول کر لیا یا چھوڑ کر مرگیا ف۔ یا عورت مری ع۔ وان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ۔ اور اگر قبل دخول کے عورت کو
طلاق دیدے تو عورت کے لیے متعہ واجب ہے ف۔ یعنی باہمی قرار دادہ کا نصف نہیں ملیگا۔ وعلی قول ابی یوسف الاول
نصف ہذا المفروض وہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رح کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف ملیگا اور یہی شافعی کا
قول ہے۔ لانہ مفروض فیتنصف بالنص۔ کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس بحکم نص وہ ادھا کیا جائیگا ف۔ یعنی بقولہ تعالیٰ
فنصف ما فرضتم الآیۃ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تمنے مقرر کی۔ ولنا ان ہذا الفرض تعیین للواجب بالعقد وہو مہر المثل
وذلک لا یتنصف فکذا ما نزل منزلتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجبی مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور

وہ مہر المثل ہے اور مہر المثل کی تنصیف نہین ہوتی (بحکم النص بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجاے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہو گی ف۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ آدھا کرنا مفروض کا منصوص ہے قال تعالے فنصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ **والمراد بما تلا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف**۔ اور آیت مین فرض سے مراد وہ فرض جو عقد مین ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے ف۔ تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہین ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جسمین شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ھ۔ مسئلہ عقد مین مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ **قال فان زاد ہا فی المہر بعد العقد لزمتہ الزیادۃ**۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر مین بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہوجائیگی ف۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت مین عورت قبول کرلے۔ یون ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ **خلافا لزفر وسنذکرہ فی زیادۃ الثمن والمثمن انشاء اللہ تعالی**۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع مین) دام بڑھانے یا مبیع بڑھانے مین ان شاء اللہ تعالی ذکر کرینگے ف۔ جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ **واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول**۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگئی (تو ابھی متأکد نہین بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے مین ساقط ہوجائیگی ف۔ پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہوتی تو پھر زیادتی ساقط نہوتی المضمرات۔ **وعلی قول ابی یوسف اولا تتنصف مع الاصل**۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے آدھی ہوگی ف اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر الروایۃ کے ساقط ہوگی۔ **لان التنصیف عندہما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ما مر**۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک آدھا ہونا اسی مہر سے مختص ہے جو عقد مین مقرر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا وہ بھی عقد کے مقرر کے مانند ہے چنانچہ بیان گذرا ف۔ پھر جس مجلس مین مرد نے زیادہ کیا اسی مین عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ حتی کہ بعد مجلس کے قبول کرنے مین لازم نہوگی۔ م۔ **وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط**۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کردیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ **لان المہر حقہا والحط یلاقیہ حالۃ البقاء**۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقاے نکاح کی حالت مین لاحق ہوا ف۔ پس ابتداے عقد مین دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نکریگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نکرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نکی گئی ہو اور نہ مرض الموت مین ہو البحر۔ بیان ہوچکا کہ وطی و موت کے بعد مہر کامل ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتین ہین فرمایا۔ **واذا خلا الرجل بامرأتہ ولیس ہناک مانع من الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر**۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہان وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہین ہے (لیکن حقیقت مین وطی نکی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے ف۔ یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے المحیط۔ **وقال الشافعی لہا نصف المہر**۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ **لان المعقود علیہ انما یصیر مستوفی بالوطی فلا یتأکد المہر دونہ**۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ جبھی پورے حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متأکد نہوگا ف۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ **ولنا انہا سلمت المبدل حیث رفعت الموانع وذلک وسعہا**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی نفع معقود علیہ کو سپرد کردیا جہان اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور رفع سپرد کرنا اسکے امکان مین تھا ف۔ تو پورا سپرد کرنا ہوگیا۔ **فیتأکد حقہا فی البدل اعتبارا بالبیع**۔ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر مین اسکا حق متأکد مستقر ہوگیا بقیاس بیع کے ف۔ چنانچہ بیع مین جب مبیع ایسی چیز نہو جو ہاتھ مین سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے قبضہ ہوجاتا ہو اور بائع نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہوگیا چنانچہ آویگا پس یہان بھی عورت کا مہر واجب ہوگیا۔ یہ سب اسوقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ **وان کان احدہما مریضا او صائما فی رمضان**

او محرماً بحج فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الخلوة صحیحة - اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیح نہیں ہے ف - اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہو یا جنگل و راستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا ہاتین کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سوائے مرد کے لونڈی کے علی الفتوی م - تو بھی خلوت صحیح نہیں ہے - حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان هذه الاشیاء موانع - حتی کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسکے واسطے نصف مہر ہوگا اسواسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں ف - تو ہمبستری کا پورا نہوا - اما المریض فالمراد منه ما یمنع الجماع او یلحقه به ضرر - تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہے یا اسکو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہے ف - تو مانع ہوا - وقیل مرضه لا یعری عن تکسر وفتور - اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی و سستی سے خالی نہیں ہوتا ف - پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے - وهذا التفصیل فی مرضها - اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہے ف - کہ جب قابل جماع نہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی - اور تصریح کردی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے کما فی الخلاصة - اما صوم رمضان - رہا صوم رمضان ف - مانع ٹھہرا لما یلزمه من القضاء والکفارة - کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا ف - دو ماہ کے پے در پے روزے مشکل ہیں تو وطی کے پیچھے اسکو برداشت نکریگا - تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ جبھی کہ رمضان کے ایام میں ادا روزہ ہو لہذا قضائے رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح - اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی ف م - والاحرام - اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا - لما یلزمه من الدم وفساد النسک والقضاء - کیونکہ اسپر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اُسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے ف - جسمیں مشقت شدید و گناہ عظیم ہے - والحیض مانع طبعا وشرعا - اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے - ف - اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے - م - وان کان احدهما صائما تطوعا فلها المهر کله - اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے - ف - یہ روزہ مانع خلوت نہیں - لانه یباح له الافطار من غیر عذر فی روایة المنتقی - کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا مباح ہے ف - اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں - وهذا القول فی المهر هو الصحیح - اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاط ہے ف - تاکہ عورت کا حق باطل نہو - وصوم القضاء والمنذور کالتطوع فی روایة - اور روزہ قضاء (اگرچہ قضائے رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہے ف - جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیخان - لانه لا کفارة فیه - کیونکہ اسکے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے ف - تو مانع خلوت نہیں ہوگا - والصلوة بمنزلة الصوم فرضها کفرضه - اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادائے رمضان کے ف - مانع خلوت صحیحہ ہوگی - ونفلها کنفله - اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے ف - مانع خلوت صحیحہ نہوگی - میں کہتا ہوں کہ نماز وتر مانع خلوت ہونا چاہیے کیونکہ اسکا حکم مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالے نے اشارہ کیا - فاحفظہ - م - واذا خلا المجبوب بامرأته - اور اگر مجبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی ف - حالانکہ مجبوب کا ذکر اور خصیے کٹے ہوتے ہیں - ثم طلقها فلها کمال المهر عند ابی حنیفة رح - پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہے - وقالا علیه نصف المهر لانه اعجز من المریض بخلاف العنین لان الحکم ادیر علی سلامة الآلة - اور صاحبین نے فرمایا کہ مجبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھکر عاجز ہے بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار آلہ کے سلامت ہونے پر ہے ف - اور عنین کا آلہ موجود ہے یوں ہی جسکے خصیے نکال ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے - الذخیرہ - اور امام رح کے نزدیک مجبوب کی بھی خلوت صحیح - ولابی حنیفة ان المستحق علیها التسلیم فی حق السحق وقد اتت به - اور دلیل امام رح کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رگڑنے

حق مین سپرد کرے اور وہ اسکو لائی ف۔ پس جو اسپر واجب تھا کر چکی تو جو اسکے لیے واجب ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوب و عنین
وخصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ (فرع) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رتقاء یا قرناء یا عفلاء یا شعراء ہو۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے قرناء مین بعد مساس کے مہر کامل واجب کیا رواہ سعید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے ظہار کرکے ہنوز کفارہ
نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا خلوت مین مرد تھا وہان عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہین پہچانا کہ یہ میری جورو ہے تو بقول
مختار خلوت صحیح نہوگی۔ المحیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعوی کیا کہ مین نے اسکو نہین پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
جماع نہون انکی خلوت نہین صحیح ہے۔ قاضیخان م۔ ر۔ یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا لیکن فاسد خلوت سے کچھ بھی
حکم ثابت نہین ہوتا ہے۔ **وقال وعلیہا العدۃ فی جمیع ہذہ المسائل** - امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ عورت پر ان سب مسائل
مین عدت واجب ہوگی۔ **احتیاطاً استحساناً** - یعنی از راہ احتیاط کے بدلیل استحسان ف یعنی اگرچہ فاسد خلوت مین قیاس
نہین چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب مین احتیاطاً عدت واجب ہوگی
لتوہم الشغل - بوجہ توہم شغل رحم کے ف یعنی وہم ہے کہ شاید داخل کرتے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم تک پہونچی ہو۔ **والعدۃ
حق الشرع والولد** - اور یہ عدت حق شرع و حق ولد ہے ف نہ حق مرد و عورت۔ **فلا یصدق فی ابطال حق الغیر** - تو غیر کا
حق باطل کرنے مین اُسکی تصدیق نہ کیجائیگی ف کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہین ہوئی بلکہ اسمین مطلق
خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ **بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاط فی ایجابہ** - برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے
مین کوئی احتیاط نکیجائیگی ف۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جورو مین جاری ہے۔ **وذکر القدوری فی شرحہ ان المانع
ان کان شرعیا یجب العدۃ لثبوت التمکن حقیقۃ** - اور قدوری نے شرح مختصر الکرخی مین ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی امر
شرعی ہو (مانند احرام و فرض صوم و صلوٰۃ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ **وان کان حقیقیا
کالمرض والصغر لا یجب لعدم التمکن حقیقۃ** - اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہین
واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃً قابو نہین ہے ف۔ واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام مین ہے و بعض مین نہین ہے۔ پس
ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت و اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتین سنکوحہ کرنے وغیرہ
مین ہے اور نہونا حق احصان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت مین ہے اور خلوت صحیحہ کی
عدت مین اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ **قال وتستحب المتعۃ لکل مطلقۃ الا لمطلقۃ واحدۃ** - قدوری نے فرمایا اور
ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ **وہی التی طلقہا الزوج قبل الدخول بہا وقد سمی لہا مہرا** - یعنی
ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا ف۔ تو ایسی مطلقہ کے واسطے
مستحب نہین ہے اور باقیون کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات مین مستحب کا اطلاق اصطلاحی
واجب و استحباب دونون کو شامل ہوتا ہے تو باقیون کے مستحب مین تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہوا تھا اور قبل دخول کے
طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہین یعنی ایک عورت کا مہر
بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہین ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونون کے لیے واجب
نہین مگر مستحب ہے۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جسکو
بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ م۔ **وقال الشافعی تجب لکل مطلقۃ
الا لہذہ** - امام شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیون کے لیے واجب ہے ف۔ تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
کے طلاق دی تو اسکے لیے بالاتفاق متعہ نہین ہے اور تین باقی رہین پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

ور شافعی کے نزدیک ان دونون کے لیے بھی واجب ہی۔ لانہا وجبت صلۃ من الزوج لانہ اوحشہا بالفراق۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ یہی لازم ہی کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقۃ المتعۃ۔ لیکن اس صورت مین (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہین) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہو۔ لان الطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمتعۃ لا تتکرر۔ کیونکہ اس حالت مین طلاق تو فسخ ہی اور متعہ مکرر نہین ہوتا۔ ف۔ پس نہین ہوسکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالی نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنی طلاق ہو تو اسکے صلہ مین اسپر متعہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہین اور باعث مذکور صحیح نہین۔ ولنا ان المتعۃ خلف عن مہر المثل فی المفوضۃ۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت مین جسنے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہو متعہ خلیفہ مہر المثل ہو۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے اسکے حق مین متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہو۔ لانہ سقط مہر المثل ووجبت المتعۃ والعقد یوجب العوض فکان خلفا۔ کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۂ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہو (بدلیل ان تبتغوا باموالکم پارہ ۵) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا۔ ف۔ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ والخلف لا یجامع الاصل ولا شیئا منہ فلا تجب مع وجوب شیٔ من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہین جمع ہوتی اصل یعنے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت مین متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا۔ ف۔ تو باقی تین صورتون مین کچھ واجب نہوگا۔ وہو غیر جان فی الایحاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی دحشت دلانے مین مرد کچھ جرم کرنے والا نہین تو اسپر اس سے کچھ تاوان واجب نہین ہوگا۔ ف۔ جیسا دلیل شافعی مین خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا از قسم فضل ہی۔ ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہین تو وہ مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہی اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہین ہی۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہوسکتی ہی ظاہر جواب یہ کہ نہین۔ پھر اسکی بہت صورتین ہین۔ واذا زوج الرجل بنتہ علی ان یزوجہ المتزوج بنتہ او اختہ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرارداد پر کہ اسکو (زید کو) نکاح مین لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ ف۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہی اور اگر مال نہین ٹھہرا بلکہ مہر یہی قرارداد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہوجاوے۔ فالعقدان جائزان۔ تو بھی دونون عقد جائز ہین۔ ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا۔ وقال الشافعی بطل العقدان لانہ جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراک فی ہذا الباب فبطل الایجاب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونون عقد باطل ہین کیونکہ ہر ولی نے آدھی بضع کو مہر کر دیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترک کر دیا حالانکہ اس باب مین اشتراک ندارد ہو تو ایجاب ہی باطل ہوا۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد ہی۔ ولنا انہ سمی ما لا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سمی الخمر او الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہین ہوسکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا۔ ف۔ تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوتا ہی۔ اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہی جواب نہین۔ ولا شرکۃ بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہین۔ ف۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہین کہ دوسری عورت کے ملک مین آوے تو شرکت نہین بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہین ہوتا۔ م۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شغار ہی جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین مین کلام نافع سے مذکور ہی اور ائمہ ثلثہ رح کی حجت حدیث ابن عمر رض مرفوعا لا شغار فی الاسلام۔ یعنی اسلام مین شغار نہین ہی۔ رواہ الستہ۔ جواب یہ

کے معنی منع ایجاب وقبول نہیں - مع عدم مہر حتی کہ خمر مذکور نہو تو بالاجماع صحیح ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کردی اور
باطل شروط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہی اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہی - م - واضح
ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہین بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو کما فی الظہیریہ ۵ - **وان تزوج حر امرأة علی خدمته اياها سنة او علی تعليم القرآن**
فلها مهر مثلها - اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے یا اس
منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر مثل ہی ف - یہی ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہی - **وقال محمد لها**
قيمة خدمته - اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملیگی - **وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه علی**
خدمتها سنة جاز ولها خدمته - اور اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس
عورت کی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے تو جائز ہی اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہی ف - اور یہ بالاتفاق ہی بخلاف مسئلہ
آزاد کے - **وقال الشافعی لها تعليم القرآن والخدمة فی الوجهين** - اور شافعی رح نے کہا کہ دونون صورتون مین عورت کے
واسطے تعلیم القرآن ہی اور خدمت ہی - **لان ما يصلح اخذ العوض عنه بالشرط يصلح مهرا عنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة**
کیونکہ جو چیز اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لیا جائز ہی وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہی کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ
معاوضہ متحقق ہوتا ہی ف - پس یہان خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہی - اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ
لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہی بشرطیکہ یہ امر بعینہ فرض وواجب نہو - **وصار كما اذا تزوجها علی خدمة حر آخر برضاه**
او علی رعی الزوج غنمها - اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر برضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت
سے اس منفعت پر کہ شوہر اسکی بکریان چرادے نکاح کیا ف - تو بالاتفاق جائز ہی یون ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہی
ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال - اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہی ف - بقولہ تعالی
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم - سورہ نساء پارہ ۵ - **والتعليم ليس بمال** - اور تعلیم کچھ مال نہین ف - تو تعلیم قرآن
حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا - **وكذلك المنافع علی اصلنا** - اور یہی حال ہمارے اصل پر
منافع کا ہی ف - کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہوگا لیکن
اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہی حالانکہ یہ منفعت ہی جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں پس اسکی خدمت صرف منفعت ہی - **و**
خدمة العبد ابتغاء بالمال - اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہی - **لتضمنه تسليم رقبته** - کیونکہ یہ متضمن ہی غلام کی گردن
سپرد کرنے کو ف - یعنی غلام مال نفیس ہی تو اسکی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہی کہ یہ مال نفیس ایک سال تک حوالہ کریگا - **ولا**
كذلك الحر - اور آزاد مین ایسا نہیں ہی ف - لیکن اس دلیل مین اشکال ہی کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال
خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اسکے مالک مین سپرد کرنا
منافی شوہر ہونے کو ہی جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز
ہو سکتی ہی جو دائمی ملک نہ کیجاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیجاوے یہ عین منفعت ہی - لہذا دوسری دلیل بیان
فرمائی کہ - **ولان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب الموضوع** - اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر
کی خدمت کرنا ایسی چیز ہی کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اسمین موضوع کو الٹ دینا لازم ہی -
ف - کیونکہ نکاح سے دیانۃ مرد اپنی زوجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہی تو برعکس ہوتا برعکس نتیجہ نکاح ہی - **بخلاف خدمة حر آخر برضاه**
لانه لا مناقضة - برخلاف اسکے دوسرے آزاد کی خدمت برضامندی آزاد مذکور کیونکہ اسمین مناقضہ نہیں ہی ف - کیونکہ دوسرا آزاد کچھ
شوہر مخدوم نہ تھا کہ اسکا خادم ہونا الٹا ہو جاوے - **وبخلاف خدمة العبد** - اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف - یعنی غلام نے

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اُسکا معاملہ نہین - لانہ یخدم مولاہ معنی حیث یخدمھا باذنہ وامرہ - کیونکہ (ظاہر مین وہ جورو کی خدمت
کرتا ہی لیکن) باطن مین وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہی اسلیے کہ مولی کی اجازت وحکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہی - وبخلاف رعی
الاغنام - اور برخلاف بکریان چرانے کے ف - کیونکہ بکریان چرانے پر نکاح کرنے مین بھی اُسکا معاملہ نہین ہی - لانہ من باب القیام
بامور الزوجیۃ فلا مناقضۃ - کیونکہ یہ زوجیت کے کامون کی برداخت مین سے ہی تو کچھ مناقضت نہین ہی ف - کہ شوہر مخدوم
ہوکر خادم کیونکر ہوگا - علی انہ ممنوع فی روایۃ - علاوہ برین بکریان چرانے کا مہر ہوجانا ایک روایت مین ممنوع ہی ف - بلکہ
یہی روایت جامع صغیر ومبسوط کی اور یہی اصح ہی - النہر الفائق - یہ اصح نہین بلکہ صحیح وصواب یہ کہ بکریان چرانے پر نکاح مین بھی عورت
کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریان چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسی وشعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریان چرانے پر دختر شعیب
علیہ السلام سے موسی علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور اگلون کی شریعت جب اللہ تعالے ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار
بیان فرمائی ہو تو وہ ہمپر لازم ہی - الکافی - ھع - پس کافی اور عینی مین قطعًا جزم کیا کہ بکریان چرانا مہر صحیح ہی اور اسکا دوطرح سے جواب
دیاگیا اول یہ کہ جب اللہ تعالے نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریان چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ ہمپر لازم نہین ہی - الامداد شارح
مترجم کہتا ہی کہ یہ کچھ نہین ہی اسواسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان مین کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالی ورہبانیۃ ابتدعوہا الی آخرہ
اور قصہ موسی وشعیب مین کوئی اشارہ بھی انکار کا نہین ہی علاوہ برین مال لازم کرنا اجتہادی ہی کیا نہین دیکھتے کہ ائمہ ثلثہ رح اسکو
جائز کہتے ہین تو مظنون سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہی - دوم شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قصہ موسی وشعیب علیہما السلام
جب لازم ہو کہ وہ بکریان دختر شعیب علیہ السلام کی ہون حالانکہ یہ بات نہین ہی - مین کہتا ہون کہ یہ بھی مغلطہ ہی اول تو یہ جزم کیونکر
ہوا کہ بکریان دختر کی نہ تھین اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہی کہ مطلقا نکاح مین مہر بکریان چرانا صحیح ہی اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب
جو موسی ع کی بی بی ہوگئین قبل عقد کے اپنے باپ کو اجارت دی کما قال تعالے یا ابت استاجرہ الآیۃ - اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام
نے موسی علیہ السلام کو کہا کہ مین ان دونون دخترون مین سے ایک تیرے عقد مین دینا چاہتا ہون اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریان
چراوے اور اگر دس پورے کرے تو تیری طرف سے تبرع ہی کما قال تعالی انی ارید ان انکحک الآیۃ - پس یہ بکریان چرانا جورو ہی کے لیے
ہوگیا - پس حق وہی ہی جو کافی مین مذکور ہی اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہی واللہ تعالے اعلم - پھر جب بکریان چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو یہ بھی
دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ مین متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت
موجود ہی چنانچہ محیط السرخسی مین ہی کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریان چراوے یا اسکی زمین مین زراعت کر دے تو ایک روایت
مین جائز ہی - م - پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکسان ہین یا کچھ فرق ہی اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہین حالانکہ مال سے طلب
مشروع ہی مقتضی ہی کہ بکریان چرانا بھی مال نہین اور جب مرد آزاد ہی تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو مقتضی نہین پس مدار مسئلہ اسپر ہی
کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہی یا نہین لیکن فتوی متاخرین جواز پر ہی تو دلیل مقتضی جواز ہی اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہی اور شافعی
کی حجت نصوص مین سے وہ حدیث ہی کہ جو صحیحین مین ایسی عورت کے بارہ مین جسنے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا
اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر
فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہی انھون نے سورتین شمار کین آخر مین فرمایا کہ - ملکتہا بما معک من القرآن - یعنی مین نے
تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہی - اور تمام حدیث صحیحین مین ہی - جواب دیاگیا بلکہ اسکے معنی یہ ہین کہ
مین نے اس عورت کا مالک ببرکت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہی - مین کہتا ہون کہ یہ جواب جید نہین کیونکہ مسلم کی ایک روایت
مین ہی - تعلمہا من القرآن - یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر - اور ابوداؤد کی روایت ابوہریرہ رض مین صریح کہ کھڑا ہو اور اسکو
بیس آیات سکھلاوے اور ترمذی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تونے نکاح کیا -

اسنے عرض کیا کہ نہین اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کردن تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہین ہی کما رواہ الترمذی وابن ابی شیبہ - امام طحاوی نے اسکے جواب مین کہا کہ ایسا نکاح کردینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہین ہی مین کہتا ہون کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت مین اور نسائی کی حدیث ام سلیم کے ابوطلحہ کے ساتھ نکاح کرنے مین ہوسکتا ہی اور انس رض کی حدیث ترمذی مین مشکل ہی - پھر اسمین بھی اشکال ہی کہ ابوطلحہ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کردینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث مین ہی کہ جب قولہ تعالے لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون - نازل ہوا تو ابوطلحہ نے کہا کہ میرے اموال مین سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ بیرحاء ہی اسکو مین نے اللہ تعالی کی راہ مین دیا آخر تک - پس یہ مفید ہی کہ اسلام پر نکاح معنی مہر نہین ہی علاوہ ازینکہ استدلال ساقط نہین بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لیے یہ مقام گنجایش نہین دیتا ہی واللہ تعالے ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب - م - واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رح کے نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہی اور شیخین رح کے نزدیک مہر المثل ہی جیسا کہ گذرا - **ثم علی قول محمد تجب قیمة الخدمة** - پھر امام محمد رح کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی **ف** - خود خدمت لازم نہین - **لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسلیم لمکان المناقضة** - اسلیئے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہی (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہی بوجہ مناقضہ کے **ف** - کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہی - لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتون مین جنمین تسلیم سے عاجزی ہوتی ہی - **فصار کالتزوج علی عبد الغیر** - تو ایسا ہوگیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا **ف** - اور اسنے اپنے غلام کو دینا جائز نہین رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا المحیط ھ - **وعلی قول ابی حنیفة وابی یوسف یجب مہر المثل** - اور ابوحنیفہ وابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا **ف** - اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہی اسکی قیمت واجب نہوگی - **لان الخدمة لیست بمال اولا یستحق فیہ بحال** - اسواسطے کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہین ہی یا وہ کسی حال مین نکاح کے اندر مستحق نہین ہوتی **ف** - یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہی اور خدمت مال نہین اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہان آزاد کی خدمت کسی حال مین مستحق نہین - **فصار کتسمیة الخمر والخنزیر** - تو ایسا ہوگیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا **ف** - جو عورت مسلمہ کے حق مین مال نہین ہین بلکہ اسکے حق مین شوہر مسلمان پر مستحق نہین پس جیسے انمین بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہی اسی طرح خدمت مین بھی مہر المثل واجب ہوا - اگر کہو کہ خدمت تو اجارہ کرنے مین قیمت دار ہوجاتی ہی بخلاف شراب و سور کے جواب یہ کہ اس موقع مین دونون برابر ہین - **وہذا لان تقومہا بالعقد للضرورة** - اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعۂ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہی **ف** - یعنی لوگون کی ضرورت کی وجہ سے ہی اور دراصل وہ مال نہین - **فاذا لم یجب تسلیمہ فی العقد لا تظہر تقومہ** - تو جب عقد نکاح مین اس غیر مال چیز یعنے خدمت کا سپرد کرنا لازم نہوا (بوجہ مناقضہ کے) تو اسکا قیمتی ہوجانا ظاہر نہوگا - **فیبقی الحکم علی الاصل وہو مہر المثل** - تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر مثل ہی **ف** - یعنی جب عقد نکاح مین بالاتفاق شوہر خدمت نہین کرسکتا اور ضرورت اجارہ متحقق نہین اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض [illegible] واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ مناقض کے مال نہین ہی تو فائدہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت [illegible] جائز ہی - پھر اگر اسنے اجازت ندی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہی تو عورت کو اس آزاد کی قیمت خدمت ملیگی ورنہ عین خدمت [illegible] البحر - حاصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہوجاوے جو کچھ تسمیہ مین مسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کردیے جاوینگے - اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا شلاً گھر کی سکونت یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین یا مین زراعت کرے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ صحیح ہی کما فی البدائع وغیرہ - **فان تزوجہا علی الف** - اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر **ف** - خواہ درم ہون یا دینار

خواہ آنکھوں کے روبرو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقبضتها۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ ووہبتها له۔ اور عورت
نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا ف یعنی ہبہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقها قبل الدخول
بها۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی ف تو عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا
وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیها بخمس مائة۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لیگا ف قول مالک و ایک روایت محمد میں
کچھ واپس نہ لیگا اور ابو حنیفہ و شافعی رح نے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ م۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیے ہیں پس
شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانه لم یصل الیه بالهبة عین ما یستوجبه۔ کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ
نہیں پہنچے جو اسپر واجب ہوئے تھے ف کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں ملتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں تعین نہیں
ہوگا لان الدراہم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں
ف اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھسے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور روپیہ
ہاتھ میں ہیں پس چاہے یہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو
زید پر تو یہی صندوق پھیرنا لازم ہے اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے
تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکورہ
میں زوجہ نے شوہر کو جو ہزار ہبہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیتے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا
دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجملہ درم و دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گیہوں وغیرہ
کیلی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین و غیر معین ہو سکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً یہ گیہوں اور غیر معین یہ کہ روپیہ
کے دس من گیہوں ٹھہرے جو بائع کے ذمہ میں وہ بانگی کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال کچھ
وسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم اسلیے واپس لیگا کہ درم متعین نہیں ہوتے تا کہ لازم آتا
کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیے تھے وکذا اذا کان المهر مکیلا او موزونا او آخر فی الذمة۔ اور یونہی جب
مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہے ف مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر کے کھرے سرخ گیہوں پر نکاح کیا
پھر مہر کے گیہوں دیے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے
کیونکہ یہ مہر کے گیہوں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینها۔ بوجہ اس چیز کے معین نہونے کے ف حتی کہ گیہوں یا کوئی اور چیز
اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جاوینگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال
واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اسلیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے
پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نکرے یا مہر کوئی کیلی وزنی
غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہونے کے مثل سے نصف مہر لیگا۔ یہ اسوقت کہ عورت
نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی وهبتها له۔ پس اگر (یہ صورت ہو کہ) عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نکیا حتی کہ
مہر کو شوہر کو ہبہ کر دیا ف اور دین مہر وغیرہ جو آتا ہے بدون قبضہ کے اسکو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہو گیا ثم طلقها قبل الدخول
بها۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دی ف تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر بدون لیے ہبہ کر چکی
یعنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا۔ لم یرجع واحد منهما
علی صاحبه بشیء۔ عورت و شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا۔ فی قولهم جمیعا۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے
قول میں ہے ف اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس یرجع علیها بنصف الصداق وهو قول زفر رح۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ لانہ سلم المہر لہ بالابراء۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر بوجہ بری کیے جانے
کے سالم رہا ف یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہبہ کرنا یعنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو
مہر اسکے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہبہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق
صرف نصف مہر ہے حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ فلا تبرأ عما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بری نہوگی جسکا شوہر
مستحق ہوا بوجہ طلاق قبل دخول کے ف یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جورو خاوند میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ لازمی ہو جاتا ہے
حتی کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہبہ پھیر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا متحقق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں
بنا برآنکہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجملہ قیاس اسکو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان
اسکو مقتضی نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول وہو براءۃ ذمتہ عن نصف المہر
وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہونچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ
بری ہونا ف یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے
بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے
پہونچنا چاہیئے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہونچا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہرحال پہونچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولا یبالی
باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نکیجائیگی ف مترجم
کی تقریر سے اول مسئلہ ہبہ اور دوسرے اس مسئلہ ہبہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار
ہبہ کی تو یہ تعیین ممکن نہیں کہ وہی ہزار ہیں جو وصول کیے کیونکہ درم و دینار تو متعین ہوتے نہیں پس سبب دیکھا جاوے اور سبب
مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دیے حتی کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول فسخ کر کے نصف پھیر دیا اور نصف وصول
قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہونچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری
کیا تو یعنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر پاس رہا جس سے وہ بری ہوگیا پس بعد طلاق قبل
دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دو نصف بعینہ شوہر پاس ہیں انمیں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور
دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہوگیا یہ توضیح کافی قابل فہم وحفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق م۔
ولو قبضت خمس مائۃ ثم وہبت الالف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے
یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہبہ کر دیے ف حتی کہ مقبوضہ کا تو ہبہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہبہ یعنی
بری کرنا ہوا۔ او وہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہبہ کیا ف یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کیا یعنی بری کیا اور ابھی
دخول نہیں ہوا ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ
بشیء۔ تو بھی شوہر و جورو میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہے۔ وقالا یرجع علیہا بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف
واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں حکم گذرا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے
تو نصف قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں اسکا نصف واپس لے۔ اور بعید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہبہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر
بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین ہبہ ہے اور یہ پانچ سو درم متعین نہونے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرانا بغیر دلیل ہے
صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہبۃ البعض حط فیلتحق باصل العقد۔ اور اس دلیل
سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقد سے ملحق ہوگا ف جیسے بیع میں ہے کہ ثمن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد

سے لیا ہو یعنی گویا اصل ثمن اسیقدر ٹھہرا جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا مہر پانچ ہی سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے
وصول کرکے ہبہ کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہونچے جو اسنے بطریق ادائے دین مہر دیا تھا
پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر
کو واپس دے - ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حصل وھو سلامۃ نصف الصداق بلا عوض - اور امام ابوحنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہوگیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اسکے پاس سالم رہنا ف اسلیے کہ عورت نے صرف
آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ مخواہ اسکے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو کیا ہو
فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق - تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے ف کیونکہ قبل دخول
طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لیئے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے - یہ یہاں حاصل ہے - اور گھٹانے کی دلیل صاحبین
کی ٹھیک نہیں ہے - والحط لا یلتحق باصل العقد فی النکاح - اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا -
الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یلتحق حتی لا یتنصف - کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ
زیادتی کا آدھا نہیں ہوتا ف یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتی کہ ہزار ہوگئے
پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے
ساتھ لاحق نہ کیجائیگی - یہی حال کمی کا ہے - ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اسوقت اصل مع زیادتی کے
ساتھ ہوکر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا - ولو کانت وھبت اقل من النصف وقبضت الباقی - اور اگر ایسا ہو کہ
عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی وصول کرلیا ہو ف مثلاً بارہ سو (۱۲۰۰) مہر میں سے نو سو (۹۰۰) وصول اور تین سو (۳۰۰) ہبہ کیے پھر قبل دخول
کے طلاق دی - فعندہ یرجع علیہا الی تمام النصف - تو امام رح کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیگا ف
چنانچہ مثال مذکور میں اسنے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنے نصف پورے کریگا - وعندھما بنصف
المقبوض - اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیگا ف چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیگا - یہ سب
صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں - ولو کان تزوجھا علی عرض - اور اگر اسنے
نکاح کیا عورت سے کسی عرض ف یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے - فقبضت او لم تقبض فوھبت لہ ثم طلقھا
قبل الدخول بھا لم یرجع علیہا بشیء - پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو ہبہ کردیا پھر
شوہر نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا - وفی القیاس وھو قول زفر رح یرجع علیہا
بنصف قیمتہ - اور زفر رح نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے - لان الواجب فیہ
رد نصف عین المھر علی ما مر تقریرہ - کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا بر اس تقریر کے جو گزر چکی
ف کہ شوہر پاس یہ عرض عین اسکے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے
بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑکر استحسان اختیار کیا - وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف
المقبوض من جھتھا - وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس
سالم رہتا - وقد وصل الیہ - اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہونچ گیا ف خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچ گیا
کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے
اسکے شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کیطرف سے یہ
مال معین واپس ملا ہے - ولھذا لم یکن لھا دفع شیء آخر مکانہ - اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس معین

لے دوسری چیز پھیر دے ف کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف پھیریگی بخلاف درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف پائے یا اس سے یا ہیں سے کوئی ادم ہوں پانچ سو درم دیدے پس جب عرض معین
کرنے سے متعین ہوجاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا۔ بخلاف ما اذا کان المھر دینا۔ برخلاف اسکے
اگر مہر ال دین ہوتا ف یعنی درم دینار ہوتے یا کیلی یا وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کرکے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ وبخلاف ما اذا باعت من زوجھا۔ اور برخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عرض معین شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو ف ہبہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق۔ لانہ وصل الیہ ببدل۔ کیونکہ یہ مال معین
شوہر کو دامون کے بدلے ملا ہے ف عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملا ہے۔ پھر یہ اسوقت تھا کہ عرض معین ہو۔ ولو تزوجھا
علی حیوان او عرض فی الذمۃ فکذلک الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھکر نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہے ف جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعین فی الرد۔ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں
متعین ہے ف یعنی ابتدائے عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کے پھیر دی یا قبضہ کرکے پھیر دی
تو یہی معین ہوگئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہو۔ وھذا لان الجھالۃ تحملت فی النکاح
فاذا عین یصیر کان التسمیۃ وقعت علیہ۔ اور یہ واپسی میں متعین ہوجانا اسواسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض معین کیا گیا تو ایسا ہوگیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا ف پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا جبھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کردے اور عرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا
تھان یا ایک تھان یعنی اسطرح جنس و نوع وغیرہ بیان کرے کہ اسمیں سے اوسط درجہ کا حکم ہوسکے پھر جس جانور یا تھان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے معین ہوا تھا م ع۔ واذا تزوجھا علی الف علی ان لا یخرجھا من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیھا
اخری فان وفی بالشرط فلھا المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لیجائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی ملیگا ف یعنی ہزار درم جو کچھ
ٹھہرے ہیں۔ لانہ صلح مھرا وقد تم رضاھا بہ۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہوسکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہوچکی ف
بخلاف اسکے جب مہر نہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل ملیگا یا اس سے کم ہو کہ اس پورے کیے جاوینگے۔ پھر حکم مذکور بوفائے شرط ہے۔ و
ان تزوج علیھا اخری او اخرجھا فلھا مھر مثلھا۔ اور اگر (شرط پوری نکی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لیگیا تو عورت کے لیے اسکا مہر المثل ہوگا۔ لانہ سمی مالھا فیہ نفع فعند فواتہ ینعدم رضاھا بالالف فیکمل مھر مثلھا
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جسمیں عورت کا نفع تھا تو اسکے گم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی گم ہوگئی تو عورت
کا مہر مثل پورا کردیا جائیگا۔ کما فی تسمیۃ الکرامۃ والھدیۃ مع الالف۔ جیسے ہزار کے ساتھ کرامت و ہدیہ کا تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے
ف مثلاً کہا کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں تیری بزرگداشت کرونگا یا تجھے ہدیہ بھی دونگا پس اگر اسکو وفا نکرے
تو عورت کے لیے مہر المثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر المثل پورا ملیگا
یوں ہی یہاں ہے۔ ولو تزوجھا علی الف ان اقام بھا وعلی الفین ان اخرجھا فان اقام بھا فلھا الالف وان
اخرجھا فلھا مھر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالف۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لیجاوے تو دو ہزار درم مہر تو پس اگر اسکو لیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
کے لیے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لیگیا تو عورت کو مہر المثل ملیگا جو دو ہزار درم سے زائد نہوگا اور ایک ہزار سے کم نہوگا ف
پس اگر مہر المثل نوسو درم یا کم ہو تو ہزار پورے لینگے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملیگی دو ہزار تک پھر گر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ملینگے زائد نہیں - و ہذا عند ابی حنیفہ رح - اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حکم ہے ف گا شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے - وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالفان ان اخرجہا - اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتی کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لیجاوے تو اسکے لیے دو ہزار ہونگے - وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لہا مہر مثلہا لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الفین - اور زفر رح (و مالک و شافعی رح ہم) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر لیجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اسکا مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا - واصل المسألۃ فی الاجارات فی قولہ ان خطتہ الیوم فلک درہم وان خطتہ غدا فلک نصف درہم وسنبینہا فیہ انشاء اللہ تعالی - اور اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اسکو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور اگر تو نے سی دیا اسکو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درم ہے اور عنقریب ہم اسکو کتاب الاجارات میں بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی - واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر یہ شکل ہو تو ہزار درم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو ہزار درم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطین صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کیونکہ یہیں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ ثیبہ ہو تو ایک ہزار درم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درم ہیں پس اگر ثیبہ ہے تو ہزار درم ہیں ورنہ مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہوگا - کما فی الفتح - و لو تزوجہا علی ہذا العبد او علی ہذا العبد - اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اوس غلام پر ف یعنی مہر یہ غلام یا وہ غلام ہے - فاذا احدہما اوکس والآخر ارفع - پھر نکلا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے - فان کان مہر مثلہا اقل من اوکسہما فلہا الاوکس - پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا غلام ہوگا - وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع - اور اگر مہر المثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے بڑھیا غلام ہوگا - وان کان بینہما فلہا مہر مثلہا - اور اگر مہر المثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا - وہذا عند ابی حنیفہ رح وقالا لہا الاوکس فی ذلک کلہ - اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا - فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلہ بالاجماع - پھر اگر دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا - لہما ان المصیر الی مہر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر المثل کی طرف جانا ضرورت سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہو اور یہاں گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اسواسطے کہ کمتر مقدار تو یقینی ہو چکی - وصار کالخلع والاعتاق علی مال - اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہوگیا ف چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اوس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اسپر خلع یا اعتاق واقع ہوگا - یہی اس مقام پر ہونا چاہیے - ولابی حنیفہ رح ان الموجب الاصلی مہر المثل اذ ہو الاعدل - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اصل جو چیز واجب ہو وہ مہر المثل ہے کیونکہ مہر المثل سب سے زیادہ انصاف ہے ف پس ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے - والعدول عنہ عند صحۃ التسمیۃ - اور مہر المثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے - وقد فسدت لمکان الجہالۃ - حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ف پس مہر المثل سے عدول جائز نہوگا - بخلاف الخلع والاعتاق لانہ لا موجب لہ فی البدل بخلاف خلع و اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے ف یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتی کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر المثل ضرور واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں مہر المثل بیان لازم ہوگا - الا ان مہر المثل اذا کان اکثر من الارفع - لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہر المثل زائد ہو ف۔ تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضيت بالحط۔ کیونکہ عورت نے حق میں کمی پر راضی
ہو چکی ف کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہوگئی ہے گویا اسنے مہر المثل سے گھٹا دیا۔ وان کان انقص من الاوکس
اور اگر مہر المثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو ف۔ تو مہر المثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضي بالزيادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر
پر راضی ہوگیا ف۔ باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائی جائیگی۔ والواجب في الطلاق قبل الدخول
في مثله المتعة۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے ف۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن ہمنے
گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة۔ اور عادت کی راہ سے معلوم
ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کیا ف۔ حتی کہ مہر المثل
سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہے پس بیان جب
مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ بریں مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا
دلایا گیا علاوہ بریں مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اسواسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو انکے عقد ان میں بندھ چکا پس جو باتفاق
برضا مندی ٹھہر چکا وہ اصل ہے اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد متقرر ہونے کے اصل
ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے فليطلب التحقيق۔ م۔ وان تزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط منه
والزوج مخير ان شاء اعطاها ذلك وان شاء اعطاها قيمته۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان
مہر صحیح ہے اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو یہی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دیدے
ف یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی۔ قال رحمه الله تعالى معنى هذه المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف
بان تزوجها على فرس او حمار اما اذا لم يسم الجنس بان تزوجها على دابة لا يجوز التسمية وتجب مهر المثل مصنف رح نے
فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کردی بدون وصف کے (کہ اعلی درجہ کا یا ادنی درجہ کا)
بایں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نکی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اسکے
بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہر المثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعي يجب مهر المثل في الوجهين جميعا لان
عنده ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد منهما معاوضة۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس
بیان کی یا نکی) مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ شافعی رح کے نزدیک جو چیز بیع میں ثمن نہیں ہوسکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہوسکتی اسواسطے
کہ ثمن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انه معاوضة مال بغير مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مال بغیر مال ہے ف۔ کیونکہ
مال کے عوض عورت کی بضع ہے۔ فجعلناه التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ف۔ گویا اسنے اپنے
اوپر کچھ مال کا التزام کرلیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کرلینا ہوتا ہے۔ حتى لا يفسد باصل
الجهالة۔ حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ كالدية والاقارير۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں ف۔ کیونکہ دیت ابتدائی
مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے سو اونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ میرے ذمہ
زید کا مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ اپنی
زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم
اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہے ف۔ حتی کہ خالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے
رعاية للجانبين۔ تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے ف۔ نہ صرف ایک چوپایہ دینے کا مدعی ہوگا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت
نفیس اتنی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جسکا وسط معلوم ہے تو اختلاف نہوگا۔ وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل

الجید والردی والوسط والوسط ذوحظ منہما اور یہ معلوم ہوا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ وہ کھرے و کھرے اور بیچ کے درجہ سب کو شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہی ف کیونکہ اعلی سے گرا ہوا اور گھرے سے بڑھا ہوا ہوتا ہی۔ بخلاف جہالۃ الجنس لانہ لاوا سطۃ لاختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے ف یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ہم کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس میں ممکن ہی۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیع پر قیاس کیا اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا یعنی نکاح میں یہ بات جو ہمنے تجویز کی ممکن ہی۔ بخلاف البیع لان مبناہ علی المضائقۃ والمماکسۃ۔ برخلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کنجوسی پر ہی ف ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ بھی رائگان دینا منظور نہیں کرتا۔ تو جب مبیع معین نہو تو اوسط درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فمبناہ علی المسامحۃ۔ اور رہا نکاح تو اسکی بنیاد دلیری پر ہی ف حتی کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدینا پسند کرتا ہی پس بیع و نکاح میں فرق ہی۔ رہا یہ کہ اوسط جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہی۔ وانما یتخیر لان الوسط لایعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلا فی حق الایفاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہی تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری ف یعنی اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہی۔ والعبد اصل تسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار نام لینے کے اصل ہی ف پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہی۔ فیتخیر بینہما۔ تو مرد ان دونوں میں برابر مختار رہا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں لیا جسکا وصف بیان نہیں ہوا ہو تو عورت کے واسطے مہر المثل ہی باجماع ائمہ اربعہ۔ م۔ ومعناہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ف یعنی اونی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا۔ ووجہہ ان ہذہ جہالۃ الجنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ اسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بان قال ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی بایں طور کہ کہا ہروی ف یعنی سوتی تھان ہرنی یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمیۃ ویخیر الزوج۔ تو تسمیۂ مہر صحیح ہی اور شوہر مختار ہوگا ف چاہے اس جنس میں سے اوسط دیوے یا اسکی قیمت دیدے۔ سلمایتا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر تھان کے بیان وصف میں مبالغہ کیا ہو ف یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا جاہتارہ گلبدن اعلی ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا اور عرض ستاسیت ہی غرضکہ صاف کر یا متعین ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہی چاہے یہ تھان دے یا قیمت فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہی ف چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہی۔ پھر قیمت کا اندازہ اسکی گرانی و ارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہی یہی صاحبین کا قول اوسی پر فتوی ہی۔ مع۔ وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا وسمی جنسہ دون صفتہ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی بدون صفت کے ف مثلاً گیہوں یا جو وغیرہ صرف کھرے کھوٹے یا اوسط بیان نکیے تو تسمیہ صحیح ہی اور اوسط پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے اوسط دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ وصفتہ لایخیر۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس و صفت بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں ہی۔ لان الموصوف منہما یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا۔ کیونکہ کیلی و وزنی میں سے جو چیز وصف بیان کر دیجاتی ہی وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہوجاتی ہی ف یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہیں ہوا۔ فان تزوج مسلم علی خمر او خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا ف مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور مال ہی۔ فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہی اور عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا۔ لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح

کیا

النکاح ویلغو الشرط - کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح رہیگا اور
شرط لغو ہو جائیگی ف - کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا - بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ - بخلاف
بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح تو رہا - ولکن لم تصح التسمیۃ - لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے لما ان المسمی لیس
بمال فی حق المسلم - کیونکہ جو مہر مسمی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے ف - تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے فوجب
مہر المثل - پس مہر المثل واجب ہوا ف - یہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا مگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا - فان تزوج
امرأۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا - پس اگر ایک عورت سے اس مٹکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس
عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا - عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا لہا مثل وزنہ خلا - اور صاحبین نے کہا کہ
عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا - وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر یجب مہر المثل - اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر
معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف تجب القیمۃ - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف
نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی ف - بایں طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی بالجملہ سرکہ کے مسئلہ و آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک
فرق و اختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے ہیں - لابی یوسف انہ اطمعہا مالا وعجز عن تسلیمہ فتجب قیمتہ او مثلہ ان کان من ذوات الامثال
ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طمع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی اگر
قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز مثلیات میں سے ہو - کما اذا ہلک العبد المسمی قبل التسلیم - جیسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام
سپرد کرنے سے پہلے مر گیا ف - تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے
تلف ہو گئی اور مثلی ہے تو اسکے مثل دیوے - وابو حنیفۃ رح یقول اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ - اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہاں
اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ف - یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے - فتعتبر الاشارۃ
لکونہا ابلغ فی المقصود وہو التعریف - تو معتبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود یہی ہے کہ
متعین کرنا ف - حتی کہ اگر کہا کہ یہ گیہوں حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب
یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا - فکانہ تزوج علی خمر او حر - تو گویا اسنے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا ف - کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو
شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا - اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و
بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی یہاں ہے - ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد
بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ ذاتا والوصف یتبعہ - اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پایا ہے کہ جو چیز بیان کی گئی
اگر وہ اسی جنس سے ہو جسطرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس
مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے ف - پس وصف کا اعتبار نہوگا
اور عقد میں یہی مشار الیہ جسمیں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ مسمی جنس
مشار الیہ ہو - وان کان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی - اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو ف - جیسے نام لیا سرکہ
اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت برخلاف خمر کے مغایر و حرمت کے ہیں - یتعلق بالمسمی - تو حکم عقد کا مسمی
سے متعلق ہوگا ف - اور اشارہ معتبر نہوگا لان المسمی مثل للمشار الیہ ولیس بتابع لہ - کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے
کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے ف - اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے - والتسمیۃ ابلغ فی التعریف من حیث
انہا تعرف الماہیۃ والاشارۃ تعرف الذات - اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلیغ ہے اس راہ سے کہ وہ ماہیت کو شناخت
کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے ف - اور ذات وہ ہے جو خارج میں محسوس ہوا اور ماہیت وہ حقیقت جو علم تک ہے پس جب اشارہ

کیا تو وہ اسی محسوس کیطرف منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حاصل کرنا دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہوا الا ترے
ان من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد العقد لاختلاف الجنس کیا نہیں دیکھتے کہ جس سے ایک
نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت ہے پھر وہ آبگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ خلاف جنس کے ف کیونکہ اختلاف جنس مین عقد
کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یاقوت سے متعلق ہوا پھر نکلا کہ یاقوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا
تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس مین مسمی سے عقد متعلق ہوتا ہے - ولو اشترى على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد العقد لاتحاد
الجنس - اور اگر سنے نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت سرخ ہے پھر وہ یاقوت سبز نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے ف - تو معلوم
ہوا کہ جنس متحد ہونے مین عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے - تو یہی ہمارے دونون مسئلہ مین ہونا چاہیئے چنانچہ بیان کیا - وفى
مسالتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت فى المنافع - اور ہمارے مسئلہ مین غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ
منافع مین باہم غلام و آزاد مین کم فرق ہے ف - تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہوکر اسکی قیمت واجب ہوئی - والخمر مع الخل
جنسان لفحش التفاوت فى المقاصد - اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہین بوجہ اسکے کہ دونون کے مقاصد مین تفاوت فاحش
ہے ف - تو عقد کا تعلق مسمی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتی کہ مثل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے - پھر کلام مین اشارہ ہے کہ مقاصد کا اتحاد
اکثر امور مین معتبر ہے نہ جمیع مین - اور چونکہ امام مصنف رح کا داب یہ ہے کہ قول راجح کو آخر مین لاتے ہین تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح
ہے واللہ تعالے اعلم - م - فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها الا الباقى اذا ساوى عشرة دراهم
اور اگر عورت سے ان دو غلامون پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انمین سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہوگا سوائے باقی کے بشرطیکہ وہ
دس درم قیمت کا ہو - عند ابى حنيفة رح لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک
ہے کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہوگیا) اور مسمی کا واجب ہوجانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے مانع ہے ف - حتی کہ
اگر دس درم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درم پورے کیے جاتے ہین - اور مہر المثل وہان آتا ہے کہ جہان تسمیہ صحیح نہو اور
ہمارے مسئلہ مین اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہین لیکن غلام کا تسمیہ تو صحیح ہے پس مہر المثل نہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درم یا زیادہ کا ہو
ورنہ ملاکر دس درم پورے کردیے جاوینگے - وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين
وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته - اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام
ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونون ملینگے کیونکہ مرد نے عورت کو دونون غلام سالم ہونیکی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا
(کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی ف - اسمین عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہین کرسکتی اور اسی کو ابن الہمام
نے ترجیح دی - م - وقال محمد وهو رواية عن ابى حنيفة رح لها العبد الباقى الى تمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من
قيمة العبد - اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تمامی تک ملیگا بشرطیکہ
اسکا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو - ف - چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہے تو غلام مع ایک ہزار درم کے
اور اگر مہر مثل صرف ہزار درم یا کم ہو تو یہی غلام رہا - لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده - کیونکہ اگر دونون آزاد نکلتے تو امام محمد
کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا ف - چنانچہ مسئلہ سابقہ مین گزرا - فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد الى تمام مهر المثل
تو جب دونون مین سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا - المسئلہ - واذا فرق القاضى بين
الزوجين فى النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها - اور جب قاضی نے نکاح فاسد مین جورو اور مرد کے درمیان قبل دخول
واقع ہونے کے جدائی کردی تو عورت کے واسطے مہر نہوگا - لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده - کیونکہ نکاح فاسد مین خالی عقد
سے کچھ مہر نہین واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے - وانما يجب باستيفاء منافع البضع - اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع بضع کے

نفع

حاصل کرے ف یعنی فرج میں حقیقۃً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اسوقت کہ بغیر وطی کے قاضی نے تفریق کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وکذا بعد الخلوۃ۔ اور یون ہی بعد خلوت صحیحہ کے ف اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہ لاتثبت بہا التمکن۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وطی کا قابو نہیں ثابت ہوتا ف کیونکہ شرعاً اسکو بوجہ فساد عقد کے وطی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا ف یعنی مقام فرج میں حقیقۃً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلہا مہر مثلہا لایزاد علی المسمی عندنا خلافاً لزفر۔ تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار مسمی سے بڑھایا نہ جائیگا برخلاف قول زفر رح کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد زفر رح اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں ف چنانچہ بیع فاسد میں اگر مبیع پر قبضہ کر کے اسکو اپنے کام میں لاکر تلف کر دیا تو مشتری پر مبیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوے داموں سے زائد ہو یون ہی مہر مسمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہے جبکہ بیع فاسد میں قیمت و مبیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فرج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا ان المستوفی لیس بمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں ف یعنی فرج مال نہیں۔ وانما یتقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے ف یعنی اسکا اندازہ قیمت تو بیان مہر صریح یا دلالت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ و رذیلہ اس عضو میں برابر لیکن نوع الگ ہے۔ فاذا زادت علی مہر المثل لم تجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ۔ پھر جب مہر مثل بر تسمیہ زیادہ ہوا تو زیادتی واجب نہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا ف جبکہ نکاح فاسد ہے تو معتبر صرف مہر المثل رہا۔ وان نقصت لم یجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ۔ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہوا تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہے وہ واجب نہوگی کیونکہ اسکا تسمیہ نہیں ہے ف یا یون کہو کہ مہر المثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صریح تسمیہ اس سے قوی تو جب تسمیہ کم اور مہر المثل زیادہ ہے تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی اور کمی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا۔ بخلاف المبیع لانہ مال متقوم فی نفسہ فیتقدر بدلہ بالقیمۃ۔ برخلاف مبیع کے کیونکہ مبیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا ف اگرچہ قیمت بہت ہو اور داموں کا اعتبار نہوگا جبکہ بیع فاسد ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخول حقیقی فرج کے مہر المثل غیر زائد علی مسمی ہے۔ مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہو خواہ دخول ہو چکی یا نہیں اور یہی اصح ہے درست۔ وعلیہا العدۃ۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی ف اگرچہ وطی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں تاہم شبہہ کی وجہ سے اسپر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط وتحرزاً عن اشتباہ النسب۔ بوجہ لاحق کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بچاؤ رکھنے کے اشتباہ نسب سے ف یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو یہاں شبہہ نکاح بجائے حقیقۃً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا بایں طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی۔ ویعتبر ابتداؤہا من وقت التفریق لامن آخر الوطیات اور عدت کی ابتدا وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطی سے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہا تجب باعتبار شبہۃ النکاح ورفعہا بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوئی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے ف تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ ویثبت نسب ولدہا۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا ف یعنی منکوحہ بنکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحتاط فی اثباتہ احیاءً للولد فیترتب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کیجاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہوا اسپر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا ف اور مرد ناکح اسکا باپ قرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہوگا۔ وتعتبر مدۃ النسب من وقت الدخول عند محمد رح۔ اور نسب کی مدت امام محمد رح کے نزدیک دخول کے وقت سے معتبر ہوگی ف وقت نکاح سے معتبر نہوگی۔ وعلیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس بداعی

الیہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے ف بوجہ وطی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوئی تو جب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ **والاقامۃ باعتبارہ**۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے کے ہے ف تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ بعد بچہ جنی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم میں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہوتا ہے ع۔ واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو مہر ہے وہ اسکا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت معتبر ہوگی تو فرمایا۔ **ومہر مثلہا یعتبر باخواتہا وعماتہا وبنات اعمامہا**۔ اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی پھوپھیوں و اسکے چچا کی لڑکیوں کے ف غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اولی اسکی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدر من الخلاصۃ **لقول ابن مسعود لہا مہر مثل نسائہا لا وکس فیہ ولا شطط**۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ایسی عورت کے لیے (جسکا مہر بیان نہوا اور شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اسمیں کمی اور نہ زیادتی ہے اور عورت پر عدت و اسکے لیے میراث ہے ف جب ابن مسعود رضی نے یہ فتوی دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق الاشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد فی الآثار و کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی نے مثل نسائہا۔ کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ **وہن اقارب الاب** اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں ف کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ **ولان الانسان من جنس قوم ابیہ**۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ **وقیمۃ الشئی انما تعرف بالنظر الی قیمۃ جنسہ**۔ اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھکر پہچانی جاتی ہے ف پس عورت کی بضع کی قیمت اسکے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ **ولا یعتبر بامہا وخالتہا اذا لم تکونا من قبیلتہا**۔ اور مہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ اسکی جنس ہونا چاہیے **فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ یعتبر مہرہا لانہا من قوم ابیہا**۔ اور اگر اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر پر اسکا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہے ف پھر یہ سب مہر مثل اندازہ کرنے میں ہے اور رہا مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان مہر جائز ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ ع ھ سا بالجملہ مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہے۔ اور دوم بیان فرمایا کہ۔ **ویعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلد والعصر**۔ اور مہر المثل میں معتبر ہے کہ دونوں عورتیں سن و جمال و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں ف خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس عورت کے مہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو۔ **لان مہر المثل یختلف باختلاف ہذہ الاوصاف** کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے ف اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقوی و عفت و کمال خلق و کمسنی و باکرہ ہونا اور بانجھ نہونا بھی معتبر کیا۔ کما فی الفتح ع ف ت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کما فی الفتح۔ م ت۔ پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے۔ **وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر**۔ اور یونہی شہر و زمانہ کے اختلاف سے بدلتا ہے ف اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔ **قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیوبۃ** ہمارے مشائخ نے کہا کہ باکرہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ مہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے و ثیبہ ہونے کے بدلتا ہے ف الاصل جو باتیں عرف میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی۔ محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہین ہی۔کمافی العینی۔لیکن سبب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ کہ جمال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ کہ جمال معتبر نہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہی وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال مین برابر نہو۔ واللہ اعلم۔م۔پھر اگر قوم مین کوئی ایسی نہین ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چارون اماموں کا اجماع ہی کہ اسی شہر مین سے اسکے مانند عورتون کے مہر سے اندازہ کیا جائیگا۔کمافی المبسوط۔اور واضح ہو کہ ان اوصاف مین مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہی۔المحیط والذخیرہ۔ھدع۔پس اگر بعد کو یہ عورت ان اوصاف مین گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہین ہی۔م۔لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہی۔سعت۔منتقی مین ہی کہ شرط ہی کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین ہون اور شرط ہی کہ لفظ شہادت سے بیان کرین پھر اگر ایسے عادل گواہ نہون تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔الخلاصة م۔**المسئلة واذا ضمن الولی المھر صح ضمانہ**۔اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کرلی تو اسکا ضامن ہونا صحیح ہی **ف** یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کرلی تو صحیح ہی خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدون ضمانت کرنے کے باپ اسکے لیے ضامن ہی حتی کہ بعد بلوغ کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کرسکتی ہی۔کمافی شرح الطحاوی۔مع۔لیکن مسئلہ مین مولیہ بالغہ مراد ہی چنانچہ آگے کا کلام شاہد ہی۔م۔پھر اسکی وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح مین اصیل نہین ہی بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہین پس ولی ضامن ہوسکتا ہی۔**لانہ اہل الالتزام**۔کیونکہ وہ خود ضامن ہونے کے لائق ہی۔**وقد اضافہ الی مایقبلہ فیصح**۔اور اُسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہی یعنی مہر کی طرف تو ضمان صحیح ہوگئی **ف** کیونکہ مہر ایک قرضہ ہی تو وہ قابل ضمانت ہی۔**ثم المرأة**۔پھر عورت یعنی بالغہ۔**بالخیار فی مطالبتھا** اپنے مطالبہ کرنے مین مختار ہی۔**زوجھا او ولیھا**۔چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔**اعتبارا بسائر الکفالات**۔برقیاس دیگر کفالتون کے **ف** یعنی کفالت مین جیسے ضامن ذمہ دار ہی ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار رہتا ہی تو عورت بھی جس سے چاہے مطالبہ کرے اسکو انکار نہین ہوسکتا۔پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کرلیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے چنانچہ بغیر کہے ضامن ہو تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہین۔**ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان بامرہ کما ہو الرسم فی الکفالة** اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیگا جیسا کہ کفالت مین مرسوم ہی۔**وکذلک یصح ہذا الضمان وان کانت الزوجة صغیرة**۔اور اسیطرح یہ ضمانت صحیح ہی اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو **ف** یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے ضمانت کرلی تو بھی صحیح ہی۔بالجملہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال مین صحیح ہی کیونکہ ولی امین اصیل کے حکم مین نہین ہوتا۔**بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن**۔برخلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت کرلی تو نہین جائز ہی۔**لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح**۔کیونکہ نکاح مین تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہی **ف** گویا اسنے صغیر کی طرف سے عقد کا کلام ادا کردیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہین ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہین۔**وفی البیع عاقد ومباشر حتی یرجع العہدة علیہ والحقوق الیہ**۔اور بیع مین ولی عقد کرنے والا و خود اسکا مرتکب ہوتا ہی حتی کہ ذمہ داری اسی پر اور حقوق اسی کیطرف راجع ہوتے ہین **ف** جیسے بیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا۔حتی کہ اگر مشتری کے پاس مبیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کرکے لی تو مشتری ثمن کے لیے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہی۔**ویصح ابراؤہ عند ابی حنیفة ومحمد رح**۔حتی کہ اسکا بری کرنا ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک صحیح ہی **ف** یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہی لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے بری کردے تو طرفین رح کے نزدیک جائز ہی اور جسکے واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔اور یون ہی مشتری کو اختیار ہی کہ اس عاقد ولی کے سوائے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بائع ہی کو ثمن دینا واجب ہی۔**ویملک قبضہ بعد بلوغہ**۔حتی کہ صغیر کے بالغ ہوجانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہی **ف** بلکہ جسکا ولی ہی وہ وصول نہین کرسکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کردے الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہوجاتا ہی۔**فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ**۔پس اگر بیع مین ولی کا ضامن ہونا

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہوجاوے ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل وکفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ علاوہ بیع مین
ثمن کی طرح عقد نکاح مین بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکسان ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنیکا
حق بوجہ عاقد اصل ہونے کے ہے۔ وولایۃ قبض المہر للاب بحکم الابوۃ۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو حاصل ہے وہ باپ
ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ یعنی عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ منکوحہ کے بالغہ ہوجانے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ف۔ مگر اسکہ وہ باپ کو اسوقت وکیل
کردے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح مین ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن
ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسہ۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہو جائیگا ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت مین ضمانت
کی اور وہ وارث ہے تو صرف تہائی سے صحیح ہے۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ بعضے ملکون مین کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدون
بیان کے جو حصہ کہ معجل ہوتا ہے وہ معجل یعنے پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (رت) مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہوجاوے خواہ
صریحا یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ وللمرأۃ ان تمنع نفسہا۔ اور عورت کو
اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے ف۔ مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہان تک کہ اپنا مہر لے لے ف۔ یعنی
قدر معجل جسقدر ہو وصول کرنے تک روکے۔ وتمنعہ ان یخرجہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لیجاوے۔ ای یسافر بہا۔ یعنی اسکو
سفر مین ساتھ لیجاوے۔ لیتعین حقہا فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اسواسطے تاکہ عورت کا حق بدل
مین یعنی مہر معجل مین متعین ہوجاوے جیسے شوہر کا حق مبدل یعنی بضع مین متعین ہوچکا۔ وصار کالبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہوگیا
ف۔ یعنی جیسے بیع مین ثمن فی الحال ہو ادھار نہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرے یونہی عورت کو
شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولیس للزوج ان یمنعہا من السفر والخروج من منزلہ وزیارۃ اہلہا حتی یوفیہا
مہرہا کلہ ای المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے و اپنے لوگون کی زیارت کرنے سے روکے
یہان تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کردے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے۔ لان حق الحبس لاستیفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا
استحقاق حاصل کرلینے کے واسطے ہوتا ہے ف۔ یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوئے ہین انکو بھرپور حاصل کرنے کے واسطے
اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس لہ حق الاستیفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا
کردینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے ف۔ تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جسمین استمتاع لینے مین
خلل پڑیگا روک نہین سکتا۔ یہ اسوقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو کان المہر کلہ مؤجلا۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنے میعادی اور ادھار ہو
لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ تو عورت کو یہ اختیار نہین کہ اپنی ذات کو روکے ف۔ یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک
و شافعی و احمد کا ہے۔ ع۔ لاسقاطہا حقہا بالتاجیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود میعاد دینے سے ساقط کردیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع
مین ہوتا ہے ف۔ کہ جب دام میعادی ادھار ہون تو بائع کو اختیار نہین کہ مشتری کو مبیع سے روکے۔ وفیہ خلاف ابی یوسف
اسمین ابو یوسف کا خلاف ہے ف۔ یعنی بیع مین تو بائع ادھار مبیع کو روک نہین سکتا لیکن نکاح مین جب مہر میعادی ادھار ہو
تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہایہ مین لکھا کہ فتوی ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے ح۔ اور اسی پر استحسانا
فتوی رہیگا۔ اور اسکی وجہ ... یہ سب اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو۔ وان دخل بہا فکذلک الجواب۔ اور اگر شوہر اسکے
ساتھ دخول کرچکا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف۔ کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہین کرسکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ
امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہین ہے کہ اپنے نفس کو
شوہر سے روکے ف۔ اسی پر ابو القاسم الصفار نے فتوی دیا۔ والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاہا حتی لو کانت مکرہۃ

او کانت صبیۃ او مجنونۃ لا یسقط حقہا فی الحبس بالاتفاق - اور یہ اختلاف ایسے دخول مین ہی کہ جب وطی کیا عورت کی رضامندی سے ہو حتی کہ اگر وہ مجبور کرکے مغلوب کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہین ساقط ہوگا - وعلی ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا - اور اسی اختلاف پر حکم ہی عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے خلوت صحیحہ کرنے کا ف چنانچہ بعد خلوت صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام رح کے نزدیک ہی اور صاحبین کے نزدیک نہین - ویبتنی علی ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہی ف چنانچہ امام رح کے نزدیک جب کہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپکو روکا تو نفقہ کی مستحق ہی اور صاحبین کے نزدیک نہین روک سکتی تو روکنے کی مدت مین وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہوگی - ولہما ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق الحبس کالبائع اذا سلم المبیع - صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اسیوجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہی تو عورت کو اب روکنے کا حق نہین رہا جیسے بائع کو نہین رہتا جب وہ مبیع کو سپرد کر دے - ولہ انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانۃ لخطرہ - اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہی کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہی جو فرج محترم مین واقع ہوتا ہی تو وہ عوض سے خالی نہین تاکہ فرج محترم کی عظمت ظاہر ہو ف پس ایکبار سپرد کرنے سے باقیون کا احترام ساقط نہین ہوتا - والتاکد بالواحدۃ لجہالۃ ما وراءہا - اور ایکبار وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہی ف یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہی لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہین اور ایک بار تیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہان ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے مین کلام ہی - فلا یصلح مزاحما للمعلوم - تو جو مجہول ہی وہ معلوم کی مزاحم نہوگی ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایکبار وطی سے منفعت بضع بھرپور حاصل ہو جانا مسلم نہین جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہون یعنی انکا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اسیپر تمام مہر واجب ہوا - ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمۃ - پھر اگر ایکبار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی - ف یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ مین مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہین جو مزاحم ہوتین - اور اب دوسری وطی متحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حصہ دار ہوئی - پھر ابھی روکنے واسطے تمام مہر ہی پھر جب تیسری وطی ہو تو بھی علی ہذا واقع ہوئین تو سب مزاحم ہوئین - وصار المہر مقابلا بالکل - اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ مین ہوگیا - ف اور یہ نہین ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ مین ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال مین استمتاع ہو - کالعبد اذا جنی جنایۃ یدفع کلہ بہا - نظیر اسکی وہ غلام جسنے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے ف جبکہ مولی اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اسواسطے کہ یہی جرم معلوم ہی کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہین - ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم وعلی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرمون کے مقابلہ مین دیا جائیگا ف کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حصہ دار نہین بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہین اور مسئلہ یہ ہی کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطا سے مار ڈالا یا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلامون کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دیدیا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہوگا - م - واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر مین لکھا کہ شیخ ابو القاسم الصفار رح مین صاحبین کے قول پر فتوی دیتے اور سفر مین ابو حنیفہ کے قول پر اور یہی احسن ہی - المحیط ھ ع - یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہین سکتی مگر شوہر اسکو سفر مین نہین لیجا سکتا جب تک مہر نہ دے - م - واذا اوفاہا مہرہا - اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دیدیا ف پیشگی و میعادی سب ادا کیا - د - نقلہا حیث شاء - تو عورت کو جہان چاہے لیجاوے ف بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر مین رہنے کی شرط نہ کی ہو - م - اور بشرطیکہ عورت کے

حق مین یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ **لقولہ تعالی اسکنوھن من حیث سکنتم**۔ بدلیل قول تعالے اسکنوھن الخ یعنے ان عورتون کو رکھو جہان خود تم رہو **ف**۔ لیکن یہ حکم خاص کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ ع ب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتون سے مراد مطلقہ عورتین ہین چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علما نے مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر مین لیجانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا ح۔ مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر مین رکھونگا تو باہر نہین لیجا سکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی م۔ **وقیل لایخرجہا الی بلد غیر بلدہا لان الغربۃ تؤذی**۔ اور کہا گیا (فقیہ ابو اللیث قائل ہین) کہ عورت کو سوائے اسکے شہر کے غیر شہر مین نہین لیجائیگا کیونکہ پردیسی عورت ایذا پاتی ہے۔ **وفی قری المصر القریبۃ لاتتحقق الغربۃ**۔ اور شہر کے قریب والے گاؤن مین پردیس ہونا متحقق نہین ہوتا **ف**۔ امام ظہیر الدین مرغینانی رحنے کہا کہ اللہ تعالی کا قول اختیار کرنا بہتر ہے نہ فقیہ ابو اللیث کے قول سے اولی ہے یعنی چاہیے پردیس لیجاوے۔ الظہیریۃ۔ اور اسی پر فتوی ہے التجنیس والمنتقی البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہین ہو سکتا اسی پر بزازی وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتوی ہے اور فصول مین کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اسپر فتوی دے۔ د۔ مگر لوگون نے تو جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کچھ مصلحت نہین دیکھیگا وہ تو فتوی دیدیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک وشافعی و احمد ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ یہی اصح کیونکہ اسمین حق شوہر کا ابطال نہین اور اگر مرد کے طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلنا نہین جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اسپر ہو کہ اسمین قاضی حاکم کی بارگاہ مین جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار مین جبھی کہ بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہین۔ اور جاوے اپنے والدین کی زیارت کو ہر جمعہ مین ایکبار اور دیگر محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال مین ایکبار اور جاوے گر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتون کو نہلائی ہو اور ماسوا اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونون گنہگار ہونگے۔ د۔ مین کہتا ہون کہ ہمارے دیار مین مسلمان تائی دھوبن و اپنی ضروریات خریدنے والی وحرفہ والیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوین تو مضائقہ نہین ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کے جانے مین مستحب جواز ہے کما فی الاشباہ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ بدلیل بعض احادیث واثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتمد یہ کہ جائز نہین ہے اور ہمارے دیار مین اسی پر فتوی ہوگا فاللہ تعالے اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہات مین اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ مین منتقل کرنا مطلق جائز ہے جبکہ درمیان مین مدت سفر بلحاظ وطن کے نہو۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ ک د۔ **قال**۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ **ومن تزوج امرأۃ**۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ **ثم اختلفا فی المہر**۔ پھر دونون نے مہر مین اختلاف کیا **ف**۔ اور اسمین چند صورتین ہین کہ اختلاف یا مقدار مہر مین ہے یا خود مہر مین کہ ٹھہرا تھا یا نہین۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہین کہ حالت حیات مین یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہان مراد یہ کہ بعد دخول کے دونون نے مقدار مہر مین اختلاف کیا۔ **فالقول قول المرأۃ الی تمام مہر مثلہا**۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ **والقول قول الزوج فیما زاد علی مہر المثل**۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اسمین شوہر کا قول قبول ہے **ف**۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہین بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل پندرہ سو (۱۵۰۰) درم ہین تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہین ہے اور اس سے زائد مین پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہے مع قسم کے واللہ مین نے دو ہزار پر اسکو نکاح مین نہین لیا۔ اور پہلے قسم لینے مین قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونون نے قسم کھائی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونون نے گواہ دیے تو دونون ساقط ہو کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا

ہے

قول حتی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم۔ اور جسنے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دونون نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ اور
اگر مہرالمثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لیجاوے کہ مین ہزار درم پر راضی نہین ہوئی حتی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم
کھا گئی تو دو ہزار لازم اور جسنے گواہ دیے اسکے گواہ قبول اور اگر دونون نے گواہ دیے تو بقول صحیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے۔ مع۔
الحاصل یہین مہرالمثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله فی نصف المهر۔ اور اگر مرد نے عورت
کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ مین قول شوہر کا قبول ہوگا ف۔ اور متعہ المثل کو حکم نہین کیا جائیگا
یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفۃ و محمد رح۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا امام ابوحنیفہ
و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قوله بعد الطلاق وقبله الا ان یاتی بشئ قلیل۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ قول
شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لاوے ف۔ یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز
اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت مین قول مرد کا نہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی
دس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جسمین امام مصنف ہین فرمایا کہ۔ ومعناه ما لا یتعارف مهرا لها۔ قلیل چیز سے یہ مراد
کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف مین عورت کا مہر نہین ہوتی ہے ف۔ مثلاً مین نے چالیس رسیون یا پچاس چٹائیون پر نکاح کیا
حالانکہ ایسا مہر متعارف نہین ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مین آیا کہ البینۃ علی المدعی و الیمین علی
من انکر۔ یعنی گواہ تو مدعی پر لازم ہے اور قسم اسپر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونون متخاصمین مین مدعی اور منکر کو پہچاننا
دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دھیان غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأۃ تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت مدعیہ
زیادتی کی ہے ف۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعوی کرتی ہے تو اسپر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکرہ والقول قول المنکر
مع یمینہ۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف۔ اور بظاہر جسقدر شوہر کہتا ہے شاید یہی
مہر ہو۔ الا ان یاتی بشئ یکذبه الظاهر فیه۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے ف۔ تو اسمین شوہر کا قول
نہین ہوگا۔ بالجملہ ابو یوسف مہرالمثل کو حکم نہین ٹھہراتے ہین بلکہ مہر مسمی کو مدار رکھتے ہین۔ وہذا لان تقوم منافع البضع ضروری
اور ایسا کرنا اسواسطے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ف۔ یعنی کچھ وہ مال نہین بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو مہر سے قیمت دار
بنایا گیا۔ فمتی امکن ایجاب شئ من المسمی لا یصار الیه۔ سو جب تک کہ مہر مسمی مین سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو جب تک
مہرالمثل کی طرف جانا نہین ہوگا۔ ولهما ان القول فی الدعاوی قول من یشهد له الظاهر۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ
دعوون مین اسکا قول ہوا کرتا ہے جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہو ف۔ تاکہ دوسرا منکر ٹھہرایا جاوے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض
متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے جیسے
بیان ہو۔ والظاهر شاهد لمن یشهد له مهر المثل۔ اور ظاہر حال یہان اسکا شاہد ہے جسکے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانه هو الموجب
الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح مین اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہرالمثل ہے ف۔ پس مہرالمثل کی تحکیم ہوگی یعنی
یہی حکم بنایا جائیگا۔ وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیه قیمة الصبغ۔ اور ایسا ہوگیا جیسے کپڑا
رنگنے والا رنگریز کپڑے کے مالک کے ساتھ جبکہ دونون نے اجرت کی مقدار مین اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اسمین رنگ کی قیمت
کو حکم بنایا جائیگا ف۔ فرض کرو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگریز چار درم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے
کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہین۔ ثم ذکر ههنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله فی
نصف المهر۔ پھر یہان ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد (اختلاف کرنے مین) آدھے مہر کے بارہ مین شوہر کا قول قبول ہوگا
ف۔ اور نصف مہر اسوقت ہوتا ہے کہ عقد مین مسمی ہو اور اگر مسمی نہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہان گویا مہر مسمی ہوچکا اور

حکم نہیں ہے۔ وہذا روایۃ الجامع الصغیر والاصل - اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور مبسوط کی روایت ہے۔ وذکر فی الجامع الکبیر انہ یحکم متعۃ مثلہا وہو قیاس قولہما - اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کے قول کا قیاس ہے ف۔ کیونکہ انکا قول ہے مہر المثل کو حکم ٹھہراتا تو یہاں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعۃ موجبۃ بعد الطلاق کمہر المثل قبلہ - کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجبی ہے ف۔ بلکہ اصل عبارت یہ ہے کہ جیسے بعد دخول کے مہر المثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے یونہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعۃ المثل واجبی حق ہوا۔ فتحکم کہو۔ تو متعۃ المثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہو ف۔ لیکن تحقیق یہ کہ دونوں روایتیں مختلف نہیں بلکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ ہے جس سے دونوں میں موافقت ہو گئی۔ ووجہ التوفیق - اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسألۃ فی الاصل فی الالف والالفین - امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار کیساتھ ف۔ یعنی قبل الدخول طلاق کے بعد شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا مجھ پر پانسو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا کیونکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعۃ لا تبلغ ہذا المبلغ فی العادۃ فلا یفید تحکیمہا - اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہونچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا ف۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعۃ المثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ووضع المسألۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا ف۔ یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ سو درم مہر تھا مجھے پچاس چاہییں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پانچ چاہییں۔ ومتعۃ مثلہا عشرون - اور ایسی عورت کا متعہ بیس درم ہوتے ہیں ف۔ تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکیمہا - تو متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہوگا ف۔ کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ شوہر پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس علت سے قول شوہر کا مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ہو المذکور فی الاصل - جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے (ہزار دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے ف۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعۃ المثل شاہد نہ ہو سکے پس قول شوہر مع قسم مقبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا جبھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف - وقول ابوحنیفہ و محمد رحم کی شرح در صورتیکہ جورو مرد نکاح قائم ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعویٰ کیا ف۔ یعنی مہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ والمرأۃ الالفین - اور عورت نے دو ہزار کا دعویٰ کیا ف۔ پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا او اقل فالقول قولہ - پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے ف۔ اسی کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعویٰ ثابت ہو جائیگا۔ وان کان الفین او اکثر فالقول قولہا - اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے ف۔ اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اس وقت ہے کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ وایہما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل - اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔ حتی کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعویٰ ثابت ہو جائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لاوے یا زیادہ ہو تا مل ہو گیا ہے جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ وان اقاما البینۃ - اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل بینتہا

پہلی صورت مین عورت کے گواہ قبول ہونگے - لانہا تثبت الزیادۃ - کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہو ف یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہین اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان مین جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہو جیسے حدیث کی روایت مین ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اسپر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہو - یہ توجیہ اصل مین ہو - وفی الوجہ الثانی بینتہ - اور دوسری صورت مین مرد کے گواہ قبول ہونگے ف یہی صحیح ہو - م - اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہو اور مرد ہزار کا مدعی اور اسپر گواہ عادل موجود ہین - پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ عادل موجود ہین اور یہ معلوم کہ دونون باتین نہین ممکن ہین تو جتنے عادل گواہ ہین کو جھٹلا یا نہین بلکہ تجویز کیا کہ اصل مہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہین - پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہین تو مرد کے گواہون نے یہ بات زائد بیان کی - لانہا تثبت الحط - کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہین ف پس یہی قبول ہونگے - مین کہتا ہون کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہون کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا و بڑھانا کچھ مشاکلہ نہین ہوتا ہو لیکن یہ غور طلب ہو فتامل - م - وان کان مہر مثلہا الفا وخمس مائۃ - اور اگر اسکا مہر المثل ہزار و پانچ سو درم ہو ف یعنی دونون کے دعوے کے درمیان ہو - تحالفا - تو دونون سے باہم قسم لیجاوے ف یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوی سے انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اسپر دوسرے کا دعوی ثبوت ہو جائیگا - وان حلفا - اور اگر دونون نے قسم کھائی ف اور گواہ نہین - تجب الف وخمس مائۃ - تو ایک ہزار و پانچ سو درم یعنی مہر المثل واجب ہوگا ف لیکن امام رح سے صریح قول مروی نہین - وہذا تخریج الرازی - اور یہ رازی رح کی تخریج ہو ف یعنی امام ابوبکر الجصاص الرازی رح نے امام ابو حنیفہ و محمد کے اصل سے یہ سب نکالا ہو - وقال الکرخی - اور کرخی ف یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یتحالفان فی الفصول الثلثۃ - تینون صورتون مین دونون سے باہم قسم لیجاویگی ف یعنی مہر المثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونون کے درمیان ہو ہر صورت مین ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لیجاوے تاکہ بات ہر ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو جنین کے اقرار پر قاضی حکم دیدے - ثم یحکم مہر المثل بعد ذلک - پھر بعد باہمی قسم کے مہر المثل کو حکم بنا یا جاوے ف کیونکہ جب دونون قسم کھا گئے تو مہر مسمی نہین رہا اب مہر المثل لامحالہ موجود ہوا - لیکن اسمین اشکال ظاہر ہو لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہو - پھر یہ سب اسوقت کہ مہر مسمی ہوجانے پر دونون اتفاق کرتے ہین لیکن مقدار مین مختلف ہین - ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی - اور اگر مہر مسمی ہونے مین اختلاف واقع ہو ف مثلاً مرد مدعی ہو کہ مہر کچھ مسمی نہین ہوا تھا اور عورت دعوی کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہو - تجب مہر المثل بالاجماع - تو بالاتفاق مہر المثل واجب ہوگا ف پس امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک وجوب مہر مثل - لانہ ہو الاصل عندہما - اسلیے کہ مہر المثل ہی ان دونون کے نزدیک اصل ہو - وعندہ - اور ابو یوسف کے نزدیک ف اگرچہ مہر المثل اصل نہین لیکن بیان واجب ہوگا اسلیے کہ تعذر القضاء بالمسمی فیصار الیہ - مہر مسمی کا حکم دینا متعذر ہو تو مہر المثل ہی کیطرف مرجع ہوگیا ف یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات مین تھا - ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما - اور اگر دونون مین سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا - ف اسطرح کہ میت کے وارث مین اور زندہ شوہر یا جورو مین اختلاف ہوا - فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما - تو اسمین حکم ویسا ہی جیسا کہ دونون کی زندگی مین اختلاف کا ذکر ہوا - ف خواہ مہر کے مسمی ہونے مین یا مقدار مین اختلاف ہو - لان اعتبار مہر المثل لایسقط بموت احدہما - کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہوگا ف لیکن مخفی نہین کہ وارث سے قسم قطعی نہین ہوگی بلکہ اسکے علم پر اسطرح کہ واللہ مین نہین جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہو - فافہم - م - ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار - اور اگر دونون کی موت کے بعد مہر کی مقدار مین اختلاف ہوا ف اسطرح کہ شوہر کے وارث

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفۃ رح ولا یستثنی
القلیل۔ پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابوحنیفہ رح قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں ف۔ یعنی
اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم سے قول انہیں کا ہے اور
عورت کے ورثہ پر گواہ دینا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یاتوا بشئی قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں ف۔ جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیات۔ اور امام محمد رح کے نزدیک
جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ف۔ یعنی جیسے شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل
مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسمی۔ اور اگر
اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ف۔ یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسمی میں اختلاف
ہوا۔ فعند ابی حنیفۃ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہو ف۔ مثلاً وارثان عورت
نے کہا کہ مہر دو ہزار درم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت
پر گواہ لانا لازم ہیں۔ فالحاصل انہ لاحکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما نبینہ من بعد انشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امام رح کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کرینگے ف۔ کہ اسکے
مثل عورتیں تو مر چکیں بجز مہر المثل ممکن نہیں ہے م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا
قول اور اسی پر فتویٰ ہے مع۔ واذا مات الزوجان وقد سمی لہا مہرا فلورثتہا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
یسم لہا مہرا فلا شئی لورثتہا عند ابی حنیفۃ۔ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابوحنیفہ کے
نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقالا لورثتہا المہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لیے دونوں
صورتوں میں مہر ہے۔ معناہ المسمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر مسمی ہوگا
اور دوسری صورت میں جبکہ مہر بیان نہیں ہوا مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول دینے مہر مسمی کو ورثے لے سکتے ہیں
اسلیے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضی من ترکتہ۔ حالانکہ وہ موت سے مستحکم ہو چکا تو شوہر کے
ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولا فیسقط نصیبہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس
مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا ف۔ کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ اولاد
نہ ہو یا چہارم جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ ہو تو
صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رح کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صار
دینا فی ذمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا
جیسے مہر مسمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ف۔ کہ اس
صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفۃ ان موتہما تدل علی انقراض اقرانہما فبمہر من یقدر القاضی مہر المثل
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر و زوجہ دونوں کا مرجانا انکے برابر والوں کے مرجانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر سے
قاضی مہر المثل کا اندازہ فرمائیگا ف۔ لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعید نہ گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دیگا۔ العنایہ وغیرہ۔ ومن بعث
الی امرأتہ شیئا۔ جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ف۔ اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ آخر میں ان چیزوں کی

لگا دشروع ہوئی۔ فقالت ہو ہدیۃ۔ پس عورت نے دعوی کیا کہ وہ ہدیہ ہے ف۔ اور شوہر و زوجہ مین ہبہ ہدیہ واپس نہین ہو سکتا تو زوجہ کا مہر پورا بذمہ شوہر باقی ہے۔ وقال الزوج ہو من المہر۔ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزین مہر مین سے ہین ف۔ مہر یہی چیزین فالقول قولہ۔ تو قول شوہر ہی کا ہوگا ف۔ مع قسم کے رفع دو۔ لانہ ہو الملک۔ کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے ف۔ یعنی وہی ان چیزون کو زوجہ کی ملک مین دینے والا ہے۔ فکان اعرف بجہۃ التملیک۔ تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے ف۔ تو جب اسنے کہا کہ مین نے مہر کی جہت مین دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائیگا۔ کیف وان الظاہر انہ یسعی فی اسقاط الواجب اور کیونکر اسکا قول مسلم نہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے مین کوشش کریگا ف۔ یعنی پہلے اپنے مہر ساقط کرنے مین سعی کریگا پھر البتہ احسان و ہدیہ دیگا پھر اگر عورت گواہ لاوے کہ اسنے ہدیہ مین دی ہین تو گواہ قبول ہونگے ورنہ سوائے قول شوہر کے یہ چیزین مہر مین رکھی جاوینگی۔ قال الا فی الطعام الذی یؤکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھایا جاتا ہے ف۔ جیسے بھونا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلوا و روٹی سالن و ککڑی کھیرا و خربوزہ وغیرہ جو دیر تک ٹھہر نہین سکتے ہین۔ فان القول قولہا۔ تو ایسے طعام مین قول عورت کا قبول ہے ف۔ یعنی استحساناً۔ والمراد منہ مایکون مہیاً للاکل اور طعام مذکور سے وہ مراد ہے جو کھانے کے واسطے مہیا ہو ف۔ بالفعل کھایا جاوے اور ایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہین ہے تو عورت کا کہنا کہ یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا۔ لانہ یتعارف ہدیۃ۔ کیونکہ اسکا ہدیہ ہونا متعارف ہے ف۔ تو ظاہر حال عورت کا شاہد ہے۔ فاما فی الحنطۃ والشعیر فالقول قولہ لما بینا۔ رہا گیہون و جو کے بارہ مین تو قول مرد کا مسلم ہوگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکا ف۔ کہ یہ چیزین ذخیرہ ہو سکتی ہین تو مرد نے اپنے سر سے قرضہ مہر ساقط کیا۔ وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ لیس لہ ان یحتسبہ من المہر لان الظاہر یکذبہ واللہ اعلم۔ اور کہا گیا (ابو القاسم الصفار نے کہا۔ ع) کہ اوڑھنی و کرتی وغیرہ (ازار یا پائجامہ وغیرہ) جو چیز اسپر واجب ہے (روانی کپڑے مین سے) تو مرد کو یہ اختیار نہین کہ ایسی چیز کو مہر مین سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے واللہ تعالے اعلم ف۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اسپر واجب نہین جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اسمین شوہر کا قول قبول ہے اور جو اسپر واجب جیسے اوڑھنی و کرتی وغیرہ اسمین قبول نہین ہے۔ د۔ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کرکے اپنا باقی مہر لیوے۔ شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعوی کرکے پھیر لیا پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اسکی جنس سے پھیرے۔ زیلعی مع۔ باپ نے دختر کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا پھر دعوی کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہین بلکہ مجھے آپ نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے داماد نے یہ دعوی کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتوی کے واسطے مختار یہ کہ اگر ایسی چیزون مین عرف جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر کا ہے اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے۔ مع۔ اگر باپ اشراف مین سے ہو تو استحساناً اسکا قول قبول نہین ہوگا۔ النہر ق۔ ماں یا ولی صغیرہ کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر ماں نے دختر کو جہیز مین باپ کی چیزین اسکے علم و حضور مین دین اور باپ خاموش ہے اور لڑکی سسرال گئی تو پھر باپ کو اختیار نہین کہ دختر سے واپس لے۔ ت۔ شوہر کے پاس بیٹی اپنے لائق جہیز کے بھیجی گئی۔ تو کہا گیا کہ جبتک زمانہ دراز نہین گذرا ہے داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن نہر الفائق مین بزازیہ سے لایا کہ صحیح یہ کہ کچھ مطالبہ نہین کر سکتا ہے۔

فصل نکاح کفار وغیرہ کے بیان مین۔ واذا تزوج النصرانی نصرانیۃ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ ف۔ یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مبسوط مین کہا کہ ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا علی میتۃ۔ مردار پر ف۔ جو جانور شرعاً ذبح نہین ہوا ہے مثلاً خود مرگیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر غرضکہ ایسی چیز پر جو مال متقوم نہین ہے۔ او علی غیر مہر۔ یا بغیر مہر پر ف۔ یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہین ہے۔ وذالک فی دینہم جائز۔ اور ایسا نکاح انکے دین مین جائز ہو ف۔ یعنی حالت یہ ہے کہ انکے برتاؤ کے طریقہ مین جسکی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہین ایسا نکاح جائز بھی ہے۔

ودخل بہا۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا۔ او طلقہا قبل الدخول بہا۔ یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
اومات عنہا۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ف۔ یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح مین مر گئی۔ فلیس لہا مہر۔ تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا ف۔ یعنی جو کچھ باہم قرارداد ہوا وہ تو مال متقوم نہین ہے اور پہلی آیت گذری کہ اللہ تعالےٰ نے مال کے عوض
بضع کا طلب کرنا لازم کیا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانون کو ہے اور جو کافر کہ مسلمانون کے ماتحت رہتے ہین انپر لازم
نہین ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہین دلایا جائیگا خواہ دخول وغیرہ ہو کر مہر مؤکد کی صورت پیدا ہو یا نہین۔ وکذالک
الحربیات فی دار الحرب۔ اور یون ہی اگر حربے کافر نے حربیہ کافرہ سے دار الحرب مین اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتون
مین یہی حکم ہے ف۔ اگرچہ بعد اسکے دونون مسلمان ہو جاوین یا وہان سے دار الاسلام مین آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کرین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قولہما فی الحربیین۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حربی مرد وعورت کے
حق مین صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف۔ یعنی صاحبین موافق امام رحؒ ہین حربیون کے مسئلہ مین۔ واما فی الذمیۃ۔ اما
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق مین ف۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا مین سے ذمی نے ذمیہ سے اسطرح
نکاح کیا ہو۔ فلہا مہر مثلہا ان مات عنہا او دخل بہا۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتون کا مہر ملیگا بشرطیکہ مرد ذمی اسکو
چھوڑ مرا یا اسکے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ والمتعۃ ان طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور متعہ ملیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدی ہو ف۔ یعنی جسطرح مسلمانون مین مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ مین فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونون مسلمان ہو جائین
یا بدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کرین۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ع۔ وقال زفر رح لہا مہر المثل
فی الحربیین ایضا۔ اور زفر رحؒ نے کہا کہ حربیے جورو مرد مین بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا ف۔ جیسے ذمیون مین
صاحبین کا قول ہے۔ لان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال۔ زفر رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہین
مشروع فرمایا سوائے بعوض مال کے ف۔ تو کوئی نکاح نہین مگر یہ کہ اسکے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ وہذا الشرع
وقع عاما۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی ف۔ چنانچہ کچھ شک نہین کہ حضرت رسول اللہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت وہ
شریعت تا قیامت سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت الحکم علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا ف۔ اور جبتک
حربی اپنی ملک مین سرکش خود مختار موجود ہے تو اسپر شرع کا حکم جاری نہین ہو سکتا اور یہان یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسنے شرع
حق کے حضور مین اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہین رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا۔ اور یہ بھی ہوا کہ اصل مین عورت کے
واسطے عمل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر مین اسکو اپنا حق لینا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ
مین بھی یہی کہ اسکے لیے مہر المثل یا متعہ المثل مستحق ہے۔ یہ امام زفر رحؒ کی تقریر دلیل بطور اختصار ہے م۔ ولہما ان اہل الحرب غیر ملتزمین
احکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیون نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہین کیا ہے ف۔ پس التزام
نہونے سے انپر حکم عمل لازم نہین کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہین۔ وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار۔
اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونون ملکون مین جدائی کلی ہے ف۔ ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام
کا والی ہے اور حربیون کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمۃ۔ بر خلاف ان کافرون کے جو دار الاسلام کی رعیت
مین جنکو ذمی کہتے ہین ف۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم التزموا احکامنا فیما یرجع
الی المعاملات۔ کیونکہ ذمیون نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جنکا تعلق معاملات سے ہے ف۔ سوائے عبادات
کے۔ کالربوا والزنا۔ جیسے سود اور زنا ف۔ حتی کہ زناکاری سے انپر سزائے حد شرعی ماری جائیگی۔ وولایۃ الالزام متحققۃ
لاتحاد الدار۔ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے ف۔ دار الاسلام مین وہ بھی بستے ہین

مترجم کہتا ہے کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرؒ کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا فتامل فیہ۔م۔ ولابی حنیفۃ رحمہ ان اہل الذمۃ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیون یعنے دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنے متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وے لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے ف۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے جیسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکو ان احکام کی پابندی منظور ہے۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کیطرف راجع ہیں اسمین بعضے احکام تو جیسے شرع عمل میں ہے اسیطرح وے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے ہیں اور بعضے ایسے ہیں کہ شرع عمل سے انکا اعتقاد مخالف ہے تو اسمین بھی انھون نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف انکے اعتقاد کے شرع حق کی پابندی انپر لازم ہوگی حتی کہ سود و شراب کی خرید فروخت انمین جاری ہے حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ نکاح مذکور ہے تو اسمین بھی انھون نے جسے معاہدہ نہین کیا کہ احکام عمل کی پابندی انپر لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہیں پایا گیا انپر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عمل نہیں ممکن ہے چنانچہ فرمایا۔ وولایۃ الالزام بالسیف او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنے کی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ف۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تلوار سے قتل کرینگے سیا ہماری بات حق ہے باین دلیل پس قبول لازم ہے بلکہ التزام صرف تلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔ وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیون سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہدنامہ کے ف۔ یعنی ہمنے انکو عہد دیا ہے کہ تمہاری جان و مال کی حفاظت ہمپر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا بان نترکہم وما یدینون۔ پس ہم حکم دیئے گئے ہیں (یعنی شرعا) کہ ذمیون کو انکے دین پر چھوڑیں ف۔ تو ہم انکو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کرسکتے ہیں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کریں پھر بھی وہ عمل نکریں انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعا الزامی ولایت نہیں ہے۔ فصار واکاہل الحرب۔ تو (اس بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہوگئے ف۔ کہ ہمکو عدل کی راہ سے ذمیون پر الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزنار۔ برخلاف زنا کے ف۔ کہ زنا کرنے میں ذمیون پر حد مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انپر اپنا دین جاری کرتے ہیں بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کلہا۔ اسوجہ سے کہ زنا تمام دینون میں حرام ہے ف۔ بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جنسے عام لوگون میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے ادا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربوا مستثنی عن عقودہم لقولہ علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیون کے عہد سے مستثنی ہے بدلیل حدیث حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ف۔ کہ آپ نے نجران کے نصرانیون کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسنے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اسکے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن الشعبی مرسلا وروی ابوعبید نحوہ عن ابی الملیح مرسلا۔ ت ع۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الا من اربی فلیس بیننا وبینہ عہد۔ خبردار ہو کہ جسنے سود کھایا تو ہمارے اسکے درمیان عہد نہیں ہے ف۔ بہرحال سود کا معاملہ خاص کر مستثنی ہے بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ منجملہ ایسے امور کے ہے جنسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قماربازی وغیرہ ہے۔ لہذا زیلعی نے لکھا کہ ذمیون کو شرک و شرابخواری و سور کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانون کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہونگے تو انکی سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ ست۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتون میں چھوڑے جاوینگے سوائے زنا و سود خواری و علانیہ قماربازی وغیرہ کے جنسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات میں ہے اسمین عوام کو خلل نہیں تو باب نکاح میں وے اپنے دین پر چھوڑے جاوین چنانچہ اگر انکے طریقہ میں مردار پر یا بغیر مہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اسکو انکے مذہب پر چھوڑیگا اور عورت کے واسطے کچھ مہر لازم نہیں ہوگا۔م۔ وقولہ فی الکتاب او علی غیر مہر۔ اور

یہ جو کتاب میں فرمایا او علی غیر مہر ف یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا یہ دو معنی کو محتمل ہے۔ یحتمل نفی المہر ویحتمل السکوت۔ احتمال ہے کہ مہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو ف یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا۔ وعلی ہذا یہ معنی ہوئے کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا۔ وقد قیل فی ال[illegible] والسکوت روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ف یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار پر خلع کیا یا نکاح میں مہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہوگا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العنایہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف یعنی سب صورتوں میں امام رح سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر مہر ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں ہے۔ **فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر**۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ **ثم اسلما**۔ پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہو گئے۔ **او اسلم احدہما**۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف حالانکہ مہر ہنوز ادا نہیں ہوا ہے۔ **فلہا الخمر والخنزیر**۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ **معناہ اذا کانا باعیانہما**۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ **والاسلام قبل القبض**۔ اور مسلمان ہو جانا اسپر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ف تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کرلے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کرکے بربادی سے بچا سکتی ہے مگر سور کو رہا کرنے کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ **وان کانا بغیر اعیانہما فلہا فی الخمر القیمۃ وفی الخنزیر مہر المثل**۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت ملیگی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملیگا۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف لہا مہر المثل فی الوجہین**۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ف خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ **وقال محمد لہا القیمۃ فی الوجہین**۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین وغیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ف بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہوگی۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک مہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ **وجہ قولہما ان القبض موکد للملک فی المقبوض**۔ قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ **فیکون لہ شبہ بالعقد**۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ف کیونکہ عقد ملک بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد باندھنے کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے۔ **فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد**۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام کے سبب سے مانند عقد کے ممتنع ہوا ف پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ **وصار کما اذا کانا بغیر اعیانہما**۔ اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہوگیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ف کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اعلی درجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ **واذا التحقت حالۃ القبض بحالۃ العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مہر المثل فکذا ہہنا**۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رح کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر

عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح نہوتا) تو مہر المثل واجب ہوتا پس یون ہی یہان ف یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونون مسلمان ہین تو مہر المثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہین ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہوا تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک مین نہین دیگا۔ ومحمد رح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہین کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا ف کیونکہ شراب وسور کو مسمی کرتے وقت دونون ذمی تھے۔ لکون المسمی مالا عندہم۔ کیونکہ جو مسمی ہوا وہ انکے نزدیک مال تھا ف اور شرط یہی کہ مسمی مال ہو پس یہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب القیمۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہوگیا تو قیمت واجب ہوگی ف کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہان تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ہلک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہوگیا ف تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الملک فی الصداق المعین یتم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی مین ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے ف قبضہ کی ضرورت نہین بلکہ قبضہ اسلیے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین مین تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے ف چاہے شوہر کو ہبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت مین آجاتا ہے ف ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع بالاسلام کاسترداد المغصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہین جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا ف مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہوگیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے بعد اسکے شراب کو سرکہ کر سکتا ہے لیکن سور کو دوسرے بعوض فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی مین ہے۔ وفی غیر المعین القبض موجب لملک العین۔ اور غیر معین مہر مین قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے ف لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہین ہے بلکہ قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے ف شوہر مسلمان سے ملک مین دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک مین لینا ممتنع ہے۔ بخلاف المشتری۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف کہ خریدی ہوئی مین ملکیت ایسی پوری نہین ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے ف خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ واذا تعذر القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب وسور مین قبضہ کرنا متعذر ہوا ف حالانکہ عقد ہو چکا اور مہر مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اسوقت دونون ذمی تھے حتی کہ امام محمد رح نے دونون کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رح فرق کرتے ہین اور فرماتے ہین کہ۔ لاتجب القیمۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات القیم۔ سور غیر معین مین اسکی قیمت نہین واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے ف یعنی ایسی چیزون مین سے ہے جسکا مثل نہین ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے ہے ف کیونکہ اسکا قائمقام یہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہین۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے ف یعنی ایسی چیزون مین سے ہے جسکے بدلے مین اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل مین اسکا قائمقام اسکے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہمنے کہا کہ سور جو مثلی نہین ہے اسمین قیمت نہین جائز ہے تو پھر عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا اور شراب جو مثلی ہے اور مثل نہین دیا جا سکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجاء بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہین دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سور کی قیمت مین عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیجائیگی اور شراب کی قیمت مین نہین ف یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا

خود سور کیونکہ ہر ایک سور مین دوسرے سور سے فرق ہوتا ہی تو مثل نہین بلکہ اسکا قائمقام قیمت ہی اور شراب کا مثل بہت ممکن و
سورت طور مواد قیمت لینے پر مجبور نہین ہوسکتی ہی - ولو طلقہا قبل الدخول بہا - اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ مین) شوہر نے اسکو دخول
سے پہلے طلاق دیدی - فمن اوجب مہر المثل اوجب المتعۃ - تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا -
ف - یعنی ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول مین متعۃ المثل واجب ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر معین
مین یہی حکم کہ متعۃ المثل واجب ہی - ومن اوجب القیمۃ اوجب نصفہا - اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت
واجب کی ف - یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقا اور شراب غیر معین مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول مین نصف قیمت
واجب ہی (الفروع) - ذمیون کے نکاح مین دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھنا ونسب کا ثبوت و
نکاح مین خیار بلوغ اور نکاح صحیح مین باہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا
دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانون کے جاری ہونگے - ت د - دار الاسلام مین کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزاے شرعی نہوگی
پس جہان شرع اجازت دے تو مہر ہی اور جہان معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہی اور جہان فساد زنا قرار دے وہان سزاے حد یا رجم ہی
سواے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت ولی کے نکاح کرے و عورت اسکے تحت مین آجاوے - دوم باندی بیچنے والے
نے قبل سپردگی کے وطی کی لیکن ثمن مین سے جسقدر مقابلہ باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا - م د - دو لڑکیون نے باہم مانند کیا
حتی کہ ایک کی بکارت زائل کردی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویگا - د -

باب نکاح الرقیق

باب رقیق کے نکاح کے بیان مین ہے - رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہی یا بالبعض ہو یا اسکو مال
پر آزادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہدیا کہ بعد موت آزاد ہی یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہوگئی کہ بعد
موت مالک کے آزاد ہی اور کسی غیر کی مملوکہ نہین ہوسکتی ہی - پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا - لایجوز نکاح العبد والامۃ
الا باذن مولاہما - غلام و باندی کا نکاح نہین جائز ہی مگر انکے مولی کی اجازت کے ساتھ ف - واضح ہو کہ حافظ الدین نسفی رح سے
منقول ہی کہ نکاح جائز و منعقد ہی لیکن نافذ نہین ہوتا بدون اجازت مولی کے - سروجی نے کہا کہ یہی صواب ہی یعنی نکاح بدون اجازت
کے موقوف ہی - یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا - عراقی رح نے کہا کہ اکثر اہل
علم کے نزدیک نکاح جائز نہین ہوتا ہی اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق کا ہی - عینی رح نے کہا کہ بقول صاحب
الہدایۃ لایجوز - یعنی جائز نہین ہی یہی صواب ہی اور یہی بدائع و مفید و قدوری مین مذکور ہی - مع - لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ
نہین ہوتا مگر منعقد ہوجاتا ہی پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہین ہی وقتیکہ غلام اس سے دخول
کرے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہوجانے کے ہوگا - م د - وقال مالک یجوز للعبد
لانہ یملک الطلاق فیملک النکاح - اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہی یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہی کیونکہ غلام کو
طلاق دینے کا خود اختیار ہی تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہی ف - ابن الہمام رح نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب
کے ہی - مت - لیکن جواہر المالکیہ مین ہی کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہی اور مولی مختار ہی کہ خود طلاق دیدے وہ غلام پر نافذ
ہوگی - مع - ولنا قولہ علیہ السلام ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فہو عاہر - اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہی ف - رواہ الترمذی والحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونون
نے کہا کہ حدیث حسن صحیح - اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہا کا قول ہے اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جانتا
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رض سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہے کہ انھون نے قطعی حدیث سے
پایا ہے اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ
نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور مؤید اسکی حدیث ابو داؤد بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہے جسمین آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔
لہذا عراقی رح نے کہا کہ حدیث اس شخص پر حجت ہے جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہے نافذ نہیں ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ انعقاد نکاح
نہونے مین کوئی نص نہین اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور زانی ہونا اسکو نافذ کرنے دو حل کرنے مین ہے اور یہ بلا خلاف ہمارے نزدیک
نہین جائز ہے بدلیل حدیث۔ م۔ **ولان فی تنفیذ نکاحہما تعیبہما**۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونون کے نکاح نافذ کرنے مین دونون
کا عیبدار کرنا لازم ہوتا ہے۔ **اذ النکاح عیب فیہما**۔ اسواسطے کہ نکاح ان دونون مین عیب ہے ف۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح مین ہے تو اسکو پھیر دینے کا اختیار ہے۔ **فلا یملکانہ بدون اذن مولاہما**۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولی کے نہین ہے ف۔ پھر باندی کے حق مین مولی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ دادا و
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہو
الدر فی الغرر۔ **وکذلک المکاتب**۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے ف۔ کہ بدون اجازت مولی کے اسکا نکاح نافذ نہین کیونکہ بحکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہے جب تک اسپر ایک درم باقی ہو۔ **لان الکتابۃ اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق**۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق مین اسکی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق مین وہ رقیت کے حکم پر
رہ گیا ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
یہ اجازت ملی کہ اپنی رائے سے جسطرح چاہے کمائیان جمع کرکے کل اسقدر مال اپنی قسطون سے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کمائیون مین
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال درحقیقت مولی کی ملک ہین حتی کہ جو اموال اسکے پاس ہین انمین اسطرح تصرف نہین
کر سکتا کہ مولی کے حق مین خسارہ ہو۔ **ولہذا لا یملک المکاتب تزویج عبدہ**۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہین کر سکتا
ف۔ جو غلام اُسنے اپنی کمائی سے خریدا ہے کیونکہ غلام کی تزویج مین کوئی فائدہ نہین سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر مین مشغول ہو جاوے۔ **ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب**۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہے کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہے ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ مین نہ جائز ہے۔ **وکذا المکاتبۃ لا یملک تزویج نفسہا بدون اذن المولی
وتملک تزویج امتہا لما بینا**۔ اور اسیطرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہین کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولی کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولی کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ **وکذا المدبر وام الولد**۔ اور یہی
حکم مدبر و ام الولد کا ہے ف۔ کہ بغیر اجازت مولی کے تزویج جائز نہین۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ **لان الملک فیہما قائم**
کیونکہ مولی کی ملک مدبر و ام الولد مین قائم ہے ف۔ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولی کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مونث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولی کے منعقد ہوتا
مگر مولی کی اجازت پر نفاذ موقوف ہے حتی کہ اگر مولی نے رد کیا تو باطل ہوگیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہوگیا۔ م۔ **واذا
تزوج العبد باذن مولاہ**۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولی کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ف۔ حتی کہ
صحیح ہوا تو اسکی جورو کا مہر کچھ مولی پر نہین ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اسکے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہین ہے فالمہر دین فی رقبتہ یباع فیہ پس مہر اس غلام کی گردن مین قرضہ ہے
جسکے مطالبہ مین غلام فروخت کیا جائیگا ف یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے ع۔ لان ہذا دین وجب فی رقبۃ العبد
لوجود سببہ من اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن مین واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا ف یعنی نکاح
جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جسمین لیاقت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولی کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے
اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن مین قرضہ ہے) اور یہ نہین کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اسلیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد
کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہان مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال مین سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا
یعنی کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے مین مولی کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر
فی حق المولی لصدور الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہور مولی کے حق مین ہوگیا کیونکہ مولی کیطرف سے اجازت واقع ہوچکی ہے
ف لیکن مولی کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہوگی۔ فیتعلق برقبتہ دفعا للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام
کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضخواہون سے مضرت دور ہو ف کیونکہ اگر غلام کمائی کرکے ادا کرے تو قرضخواہون یعنی مہر کی حقدار
عورتون کو بتدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے مین ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا۔ کما فی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ
مین حکم ہے ف چنانچہ اگر مولی نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید فروخت مین سوداگرون سے اور مال
مال خریدے حتی کہ اسپر قرضہ چڑھ گیا تو قرضخواہون کا حق اس غلام کی گردن مین ہے وہ اسکو فروخت کرا دین۔ پھر واضح ہو کہ اگر
قرضدارون نے اسکو ایکبار فروخت کرا یا تو دام باہم تقسیم کرلین پھر وہ دوبارہ فروخت نہین کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول
نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حقدارون نے فروخت کرکے باہم تقسیم کرلیا اور کچھ نہین بچا اور ایسے قرضدار باقی ہین جنکا قرضہ دوم درجہ
کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہین کرسکتے ہین بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کرسکتے ہین۔ (فرع) غلام کی جورو
کا نفقہ بھی غلام کی گردن مین ہے حتی کہ اسکے مطالبہ مین فروخت ہوسکتا ہے ع۔ والمدبر والمکاتب یسعیان فی المہر ولا یباعان
فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونون مہر مین سعایت کرینگے اور مطالبہ مہر مین فروخت نہین جاوینگے۔ لانہما
لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع بقاء الکتابۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہین ہین کہ تدبیر و کتابت
باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک مین منتقل ہون ف کیونکہ اس مولی نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہون تو
غالباً مشتری انکو اپنے ملک مین مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتابت لازمی ہوتے ہین۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا لیکن
من کسبہما لا من نفسہما۔ (تو لاچار) یہ دین مہر ان دونون کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونون کی ذات سے ف پھر مولی کی
اجازت نکاح کبھی صریح ہوتی ہے اور کبھی دلالۃ ہوتی ہے۔ واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولی طلقہا او فارقہا
اور اگر غلام نے بغیر مولی کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کردے ف تو وہم ہوتا ہے کہ
مولی نے نکاح تسلیم کرلیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہین۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی
اجازت نہین ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہذا العقد ومتارکتہ یسمی طلاقا ومفارقۃ۔
کیونکہ ایسے عقد باطل کو رد کرنا و اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ وہو الیق بحال العبد المتمرد۔ اور غلام سرکش کے حال
کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے ف اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کرلینے سے ظاہر ہے پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول
ہے۔ او ہو ادنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رد بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولی ہوگا۔ ف یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق
و طلاق پر محمول کرین تو نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولی نے ثابت کرکے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رد واج کے معنی مین محمول کرین یعنی
مولی نے اجازت نہ دی بلکہ رد کردیا تو نتیجہ ہوا کہ مولی نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی مگر ہم نے

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا- وان قال طلقہا تطلیقۃ- اور اگر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے طلاق دینا ف- تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکید ی حکم رد پر محمول ہوگا- اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ- تملک الرجعۃ- تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو- فہذا اجازۃ- تو یہ نکاح کی اجازت ہے- لان الطلاق الرجعی لایکون الا فی نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ- کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہوگیا ف- پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو-م- ومن قال لعبدہ تزوج ہذہ الامۃ- اور جس مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے ف- پس آیا تزوج صحیح کا حکم رہیگا یا تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد- چنانچہ فرمایا- فتزوجہا نکاحا فاسدا- پس غلام نے اس باندی سے فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا ف- یعنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی- ودخل بہا- اور غلام نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کر لیا ف- حتی کہ مہر لازم آگیا- فانہ یباع فی المہر- تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا ف- اور مولی کا یہ اجازت دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا- عند ابی حنیفۃ رح- یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے- وقالا یوخذ منہ اذا اعتق- اور صاحبین نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا ف- بالفعل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولی کی اجازت نہیں ہے- واصلہ ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرا فی حق المولی وعندہما ینصرف الی الجائز لا غیر فلا یکون ظاہرا فی حق المولی فیواخذ بہ بعد الاعتاق- اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد و نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی وطی سے لازم آیا) مولی کے حق میں ظاہر ہوگا (حتی کہ اسکا غلام فروخت ہوگا) اور صاحبین رح کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اسنے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے ماخوذ ہوگا- لہما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلک بالجائز- صاحبین کی دلیل یہ کہ زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عفیف رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ کر لینا- اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے- ولہذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز- اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کیطرف راجع ہوگی ف- حتی کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہوگا- ہاں اگر قسم کھاوے کہ زمانہ ماضی میں اسنے تزوج نہیں کیا حالانکہ اسنے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہوگیا کما فی المبسوط- اور یہاں مولی کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کیواسطے تھا ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی- بخلاف البیع- بخلاف بیع کے ف- کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع کا دونوں کو شامل ہے- لان بعض المقاصد حاصل وہو ملک التصرفات- کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ تصرفات کی قدرت ہے- ولہ ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقہ- اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری کیا جائیگا ف- تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر- تو تزوج مطلقا خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اسکی اجازت میں آگیا- کما فی البیع- جیسے بیع میں ف- بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف وکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کر دے تو فاسد نکاح کو شامل نہیں حتی کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے-ع- اور یہ کہنا کہ بیع میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے- یہ فرق صحیح نہیں- ولبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل- اور فاسد نکاح میں بھی بعضے مقاصد حاصل ہوتے ہیں- کالنسب ووجوب المہر والعدۃ علی اعتبار وجود الوطی- جیسے نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا باعتبار وطی پائے جانے کے ف- اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں سے نہیں ہے- ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف معلوم کرنے کے طریقہ پر ہے- ومسئلۃ الیمین ممنوعۃ

علی ہذہ الطریقہ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے ف - بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی
کہ تزویج نکریگا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی حانث ہو جائیگا - اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے اسواسطے کہ قسم کا مدار عرف
و رواج پر ہے بخلاف نکاح کے - م ع - پھر واضح ہو کہ اگر مولی کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح
کی اجازت دے تو نکاح فاسد نکاح صحیح دونوں جائز ہیں النہر - واضح ہو کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات
میں لینے اور پر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے - **ومن زوج عبدا مدیونا ماذونا لہ امرأۃ** - اور جس شخص نے
غلام قرضدار ماذون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی ف یعنی مولی نے اجازت دی - جاز - تو نکاح جائز ہے ف - اور عورت کا
مہر بھی مثل تمامی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا - **والمرأۃ اسوۃ للغرماء فی مہرہا** - اور عورت اپنے مہر کے
بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی - ف - یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں - پس اگر غلام مثلاً
دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درم ہے اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درم ہے ہر ایک اس دو ہزار
میں سے چہارم یعنے پانچ سو درم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہے - غرضکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ رسد
ملیگا - اور عورت بھی انکے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے - **ومعناہ اذا کان النکاح بمہر المثل** - اور مراد یہ کہ برابری کا حق تب ہے
کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو ف - یا کم پر ہو غرضکہ زائد نہو - ورنہ قدر مہر المثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہے اور
زائد میں متاخر حتی کہ جب قرضخواہوں سے بچ جاوے تو زائد کیلیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت
مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں - اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت
رکھتی ہے - **ووجہہ ان سبب ولایۃ المولی ملکہ الرقبۃ علی ما نذکرہ** - اور یکساں مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا غلام کی گردن کا
مالک ہونا یہی مولی کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے - ف - آئندہ مسئلہ میں - تو جب مولی نے اسکا نکاح کیا تو ولی نے
اسپر یہ مہر چڑھایا - **والنکاح لایلاقی حق الغرماء بالابطال مقصودا** - اور نکاح یہاں قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اسطرح
نہیں متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو ف - بلکہ نکاح تو بمقتضائے بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہوں
کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا - **الا انہ** - لیکن یہ بات ف - بے شک ہوئی کہ ضمناً قرضخواہوں کے حق میں منازعت
پیدا ہو گئی - اسطرح کہ - **اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لامرد لہ** - جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب
ہو گیا کہ اسکا کچھ دفعیہ نہیں ہے ف - کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا - **فشابہ دین الاستہلاک** - تو دین مہر مشابہ دین استہلاک
کے ہو گیا ف - یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت
منکوحہ سے منافع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا - **وصار
کالمریض المدیون اذا تزوج امرأۃ فبمہر مثلہا اسوۃ الغرماء** - تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض
میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرضخواہوں
کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے ف - پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا
مہر (۹) اشرفی ہے اور اسیقدر اسکا مہر المثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیاں ترکہ چھوڑیں اگویا غلام (۹) اشرفیوں کو
فروخت ہوا - تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسیقدر عورت کو ملیگا - (فروع) اگر مولی نے غلام
کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا جہاں جاوے ساتھ جائیگا جیسے
کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے - ت - حتی کہ عورت کو مشتری کے پاس سے مطالبۂ مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے - م - اور یہ
اختیار نہ کہ مولی کی بیع فسخ کرا دے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے - م - واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایکبار فروخت ہوگا اور باقی

مطالبہ بعد آزاد ہوجانے کے رہا لیکن اگر مولی نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ق۔ اور نکاح فسخ ہوگیا لیکن اس صورت
میں اگر اسپر غیر کا مال تلف کرنے کا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔م۔ اگر مولی نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا
تو مہر واجب نہیں۔ع۔ یہی اصح ہے اولوالجید۔ ومن زوج امتہ۔ اور جسنے بیاہ دی اپنی باندی ف یا ام ولد خواہ غلام کو
یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان یبوئہا بیت الزوج۔ تو مولی پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بسا دے۔
ف اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کرلی ہو۔ت۔ ولکنہا تخدم المولی۔ ولیکن باندی
مذکورہ اپنے مولی کی خدمت کرتی رہیگی ف اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اسطرح ہے کہ۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا وطئتہا
شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کرے ف درحالیکہ وہ مولی کی خدمت سے فارغ ہو۔ت۔
لان حق المولی فی الاستخدام باق۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولی کا حق باقی ہے ف کچھ نکاح کی اجازت دینے سے ساقط نہیں گیا
والتبوئۃ ابطال لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق الخدمۃ کا باطل کرنا ہوگا ف حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولی پر شوہر کے گھر بسانا بھی
واجب نہوا۔م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ وسکنی نہوگا۔ت۔ فان بواہا معہ بیتا۔ پھر اگر مولی نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے
شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا ف یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے
یا بدون حکم مولی کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ن۔ فلہا النفقۃ والسکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ وسکنی ہے ف جو اسکے
شوہر پر واجب ہے حتی کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا یا بلکہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے
نفقہ وسکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے ف احتباس روک رکھنا
بند کرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے
ولو بواہا بیتا۔ اور اگر مولی نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں شب باشی دی ف اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا
ثم بدا لہ ان یستخدمہا ذلک۔ پھر اسکی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے ف کہ
شب باشی کی اجازت منسوخ کردے اور شوہر سے نفقہ یعنی ساقط ہوجائیگا۔ لان الحق باق لبقاء الملک فلا یسقط بالتبوئۃ کما
لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولی تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کردینے سے ساقط
نہیں ہوا ف واضح ہو کہ مولی اپنی باندی کو سفر میں لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الظہیریہ۔ قال رحمہ اللہ تعالی۔ امام
مصنف رح نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولی عبدہ وامتہ ولم یذکر رضاہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولی کا اپنا غلام و باندی
بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ف اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ
مطلقا ذکر کیا۔ وہذا یرجع الی مذہبنا ان للمولی اجبارہما علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے
کہ مولی کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے ف اگرچہ وے راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ وعند
الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رح کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وہو روایۃ عن ابی
حنیفۃ۔ اور یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے ف اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رح نے روایت کیا ہے۔ع۔
لان النکاح من خصائص الآدمیۃ۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے ف اور آدمیت وانسانیت کسی شخص کی
مملوک نہیں ہوسکتی ہے۔ والعبد داخل تحت ملک المولی من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولی کے تحت ملک اس راہ سے
داخل ہے کہ وہ مال ہے ف نہ از راہ آدمیت۔ فلا یملک انکاحہ۔ تو مولی اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں ف یعنی اسکے آدمیت
کے خاصہ کا بجبر مالک نہیں ہے کیونکہ نکاح کرنے میں مالی کچھ فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامۃ۔ برخلاف باندی کے
ف کہ بالاتفاق جبراً اسکا نکاح کرسکتا ہے۔ شرح الطحاوی۔ لانہ مالک منافع بضعہا فیملک تملیکہا۔ کیونکہ مولی اپنی

باندی کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہی تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہی ف۔ لیکن فرج کی منفعت دینا فرضاً بطریق نکاح
فرض ہی تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار از راہ مالی منفعت ہی نہ از راہ آدمیت ہی اور غلام میں چونکہ
مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہی۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہی کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو
وہ بھی جائز ہیں لہٰذا ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہی۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہی۔ لان فیہ تحصینہ عن الزنا الذی ہو سبب الہلاک
والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا زناکاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہی ف۔ اگرچہ غلام
پر رجم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہی۔ فیملکہ اعتبارا بالامۃ۔ تو مولی نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی
کے ف۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہی اسی طرح غلام میں از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہی۔ بخلاف المکاتب
والمکاتبۃ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو نوشتہ لکھ دیا ہی اور ایسی باندی کی جو نوشتہ پاگئی ہی ف۔ یعنی اسقدر مال کماکر باقساط
ادا کرے تو وہ آزاد ہی پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہی۔ ع۔ لانہما التحقا بالاحرار تصرفاً۔ کیونکہ یہ دونوں
تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشترط رضاہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہی۔ ف۔ جیسے از راہ ذاتی
ملکیت کے انکو مولی کی اجازت لینا شرط ہی۔ قال ومن زوّج امتہ ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسنے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو
قتل کر ڈالا ف۔ اگرچہ خطا و چوک سے قتل کیا ہو۔ ف۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولی کے فعل سے ہی قبل اسکے
واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف۔ یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر متاکد ہو جاتا ہی اور حال یہ کہ مولی مکلف آدمی ہی
طفل نہیں ہی۔ سو۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر
نہیں ہوگا ف۔ جو کہ مولی کا حق ہوتا ہی۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہی۔ وقالا علیہ المہر لمولاہا اعتبارا بموتہا حتف
انفہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولی کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مر جانے کے
ف۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جاتی تو مہر متاکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولی کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ وہذا
لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہی کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہی وہ اپنی اجل پر مرتا ہی ف۔ یہی تمام اہل السنۃ
والجماعۃ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہی برخلاف معتزلہ وغیرہ گمراہوں کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ
یہ بالکل باطل ہی اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسیقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہٰذا مہر متاکد ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرا
ویسے ہی بغیر سبب ظاہری کے یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولی کا قتل کرنا ایسا ہوگیا جیسے
باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا ف۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہی تو مولی کے قتل کرنے میں بھی پورا
مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی مولی نے مبدل کو یعنی
بضع کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسکو بدل یعنی مہر رکے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزاد عورت
مرتد ہوگئی ف۔ تو وہ جورو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہی اور جیسے کفر ترک باطنی
موت حقیقی ہی ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہی۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہی لیکن کلام تو احکام میں ہی۔ اور احکام میں
فرق ہی۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافاً حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا
ٹھہرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہی۔ فکذا فی حق المہر۔ پس یوں ہی مہر کے حق میں ف۔ مولی کا باندی کو قتل کرنا
معقود علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سپردگی ہی تو مہر سب ساقط ہوا۔ فرع۔ اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہوگا کیونکہ مولی
سے بے قصور ہی۔ جیسے بعد دخول کے مولی کا قتل کرنا۔ اگر مولی نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اسپر قابو نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کر

یا باندی خود غائب ہوئی- یا مولی نے قبل دخول اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتی کہ نکاح فسخ ہوگیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط ہو- مع- وان قتلت حرۃ نفسہا قبل ان یدخل بہا زوجہا- اور اگر آزاد عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا- اور یہی حکم باندی میں بقول صحیح ہو- ق- فلہا المہر تو اس حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا ف جو اسکی میراث ٹھہریگا- خلافا لزفر رح ہو یعتبرہ بالردۃ وبقتل المولی امتہ والجامع بینہما- بخلاف قول زفر رح کے (کہ نہیں واجب ہوگا) زفر رح اسکو مرتد ہوجانے پر اور مولی کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے ف یعنی مقیس ومقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہو یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولے کا باندی قتل کرنا اسواسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ مبدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہو اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہو- م- ولنا ان جنایۃ المرء علی نفسہ غیر معتبرۃ فی حق احکام الدنیا- اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہو ف اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہوگا- فشابہ موتہا حتف انفہا- تو عورت کا خودکشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہو ف تو مہر متاکد واجب ہوا- بخلاف قتل المولے امتہ لانہ یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارۃ علیہ- برخلاف مولی کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہو حتی کہ مولی پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا ف اگرچہ قصاص لازم نہو- قال فی الجامع الصغیر واذا تزوج امۃ فالاذن فی العزل الی المولے- اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولی کے اختیار میں ہو ف کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نکرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہوتا وہ مولی کا مملوک ہوتا تو عزل کی اسی سے اجازت لے- عند ابی حنیفۃ رح- یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو- وعن ابی یوسف ومحمد رح ان الاذن الیہا- اور امام ابو یوسف و محمد سے روایت ہو اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہو ف جیسے آزادہ عورت میں ہو- لان الوطی حقہا حتی تثبت لہا ولایۃ المطالبۃ- کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہو حتی کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہو ف یعنی اگر شوہر ایسا نکرے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہو- وفی العزل تنقیص حقہا- اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا ف اور یہ جائز نہیں- فیشترط رضاہا کما فی الحرۃ - تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہو جیسے آزادہ منکوحہ میں ہو- بخلاف الامۃ المملوکۃ- بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے ف کہ مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہو- لانہ لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضاہا- کیونکہ مملوکہ باندی کے لیے وطی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضامندی بھی شرط نہیں ہو ف پس مولی باوجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہو- اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہو کہ یہ میرا بچہ نہیں ہو اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہو- بس محتمل ہو کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری وطی میں منتقل بہ رحم ہوا- م ع- ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں ہو- ووجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یخل بمقصود الولد وہو حق المولی فیعتبر رضاہ- اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں مخل ہو اور بچہ حق المولی ہو تو مولی کی رضامندی معتبر ہو ف اور باندی کا مطالبہ وطی ہو نہ نطفہ ڈالنا اور نطفہ سے حق المولی متعلق ہو- وبہذا فارقت الحرۃ- اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہوگیا ف کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہو (فروع) جب عزل کا اختیار مولی کو ہوا اور کسی نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولی نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولی سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہو اور اس نکاح میں جو اولاد ہو وہ آزاد ہوگی ف- اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہو- ق م ع- اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بلا اجازت شوہر بھی جائز ہو- ع د- عزل عامہ علما کے نزدیک جائز ہو اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث

ذٰلک الواد الخفی یعنے یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہے رواہ مسلم عن عائشہ رضہ - اور اسی کے موافق ابن مسعود رضہ وابو امامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے - مین کہتا ہون کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل و جماعت کو منفی تھا کیونکہ انھین صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین مین حضرت جابر رضہ سے اور سنن مین ابو سعید خدری سے آنحضرت صلعم کا منع نکرنا باوجود علم کے بطرق صحیحہ متعددہ موجود ہے اور سوائے انکے حضرت علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و خباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ وغیرہم سے صحیح روایات ہین اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبعہ یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جاوے جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضہ نے دعا دی کہ اللہ تعالیٰ تمکو دیر تک سلامت رکھے و تمام الکلام فی الفتح لابن الہمام رح - **وان تزوجت باذن مولاہا** - اور اگر باندی نے اپنے مولی کی اجازت سے خود نکاح کیا **ف** یا مولی نے نکاح کر دیا - **ثم اعتقت** - پھر وہ آزاد کی گئی - **فلہا الخیار** - تو باندی کے واسطے خیار ہے **ف** چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اسپر دو طلاق سے بڑھکر تین طلاق کی ملکیت ہو گئی - اور چاہے فسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ مین نے اپنا خیار نہین جانا تھا اب مجھے معلوم ہوا تو مین نے نکاح فسخ کر دیا تو عذر مقبول و نکاح فسخ ہو جائیگا - **حرا کان زوجہا او عبدا** - چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو **ف** اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر مین یہ اختیار نہ پاویگی پس غلام مین تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر مین اختلاف ہوا اور راجح اسمین قول ابی حنیفہ رح ہے کیونکہ قیاس تو دونون طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہ رح مؤید بروایات صحیحہ بھی ہوگیا - تحریر یہ کہ صحیحین مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضہ کے حق مین تین خصلت مروی ہین الخ - اسمین ہے کہ مین نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اسکے شوہر کے بارہ مین اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہوئی کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہے - اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا اور آثار مروی ہین کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد مین پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ بریرہ رضہ سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الٰہی کے طور پر اسپر لازم نہین ہے قبول نکیا - لیکن کلام اسمین ہے کہ کیا وہ آزاد ہوگیا تھا یا اسوقت مین غلام تھا پس اسمین روایات مختلف ہین اور تلخیص یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے بریرہ رضہ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رح پھر اسود رح کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن مین ہین سب مین یہی آیا کہ وہ آزاد تھا - دوم عروہ بن الزبیر پس انسے ایک روایت مین آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے مین آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونون روایتین صحیح ہین - سوم قاسم رح پس انکی ایک روایت مین آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت مین شک کیا حالانکہ دونون صحیح الاسناد ہین اور ابن عباس سے روایات مین اختلاف نہین کہ مین نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا - بخاری رح نے خود روایات مختلفہ اسنادکین اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہین اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل مین زیادہ جزم ہوتا ہے اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہین تھا بلکہ مین نے دیکھا وہ حبشی غلامون مین سے تھا اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضہ کے بھی وہ غلام ہو - اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو ہم کہتے ہین کہ راہ یہ ہے کہ صحاح روایات اہل اتقان و حفظ مثل ... مانند صحیح بخاری مین یہ نہین چاہیے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول کرین بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتین ایک یہ کہ جیسا تمنے کہا کہ وقت آزادی بریرہ رح کے غلام تھا پھر آزاد ہوگیا لیکن یہ توفیق صحیح نہین اسلیے کہ خود صحیحین مین ثابت کہ وہ وقت آزادگی بریرہ رضہ کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ مین مروی ہے ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح - تو یہ قابل تاویل نہین ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق مین حبشی غلامون سے تھا جو بوقت آزادگی بریرہ رح کے آزاد موجود تھا - فعلی ہذا قول ابن عباس رضہ کے یہی معنی ہین اور صحیح مسلم مین عروہ رح کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلعم

بریرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نکرتے یعنی یہ ہین کہ اسکا شوہر در اصل حبشی غلام تھا اور اگر وہ اب آزاد مین سے ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ برین یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویون نے زیادت ثابت کی یعنی اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود و قاسم کے نزدیک آزاد ہوجانا بدلیل تحقق ہوا نہ بظاہر صورت تب ہی انھون نے جزم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین محقق ہوچکا کہ ثقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور یہی مقبول ہے اور اس سے انکار کرنا مکابرہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے ہین کہ اختیار دیاجانا علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہین ہے۔ لقولہ علیہ السلام لبریرۃ حین عتقت ملکت بضعک فاختاری۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس تو اختیار کر ف۔ چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا۔ اسکو ابن سعد نے طبقات مین شعبی رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول بحدیث عائشہ رض اسطرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہوگئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ فالتعلیل بملک البضع صدر مطلقا۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صادر ہوا ف۔ کچھ یہ نہین کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فینتظم الفصلین۔ تو یہ دونون صورتون کو شامل ہے ف۔ خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ والشافعی رح یخالفنا فیما اذا کان زوجھا حرا۔ اور شافعی رح (ومالک) ہماری مخالفت کرتے ہین درصورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو ف۔ تو معتقہ کو خیار فسخ نہین ہے۔ وھو محجوج بہ۔ حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے ف۔ یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ولانہ یزداد الملک علیھا عند العتق فیملک الزوج علیھا بعدہ ثلث تطلیقات۔ اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہوجائیگا ف۔ حالانکہ نکاح بحالت مملوکہ ہونے مین صرف دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو ہین اور اب آزاد ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا۔ فیملک رفع اصل العقد دفعا للزیادۃ۔ تو معتقہ کو اصل عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کرسکے ف۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہین بلکہ کفو تو ابتداے نکاح مین شرط ہے اور یہان تو یہ باندی مدتون اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی رہنے کی حالت مین کفو شرط نہین ہے۔ وکذلک المکاتبۃ۔ اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے ف۔ کہ مثل مملوکہ قنہ کے اسکو بھی خیار العتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت باذن مولاھا ثم عتقت۔ یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہوگئی ف۔ یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد ہوئی ع۔ اور اگر اسنے بغیر اجازت مولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق نہین جیسے مملوکہ قنہ مین ہوتا ہے۔ ہ فتح ع۔ وقال زفر رح لاخیار لھا لان العقد نفذ علیھا برضاھا وکان المھر لھا فلا معنی لاثبات الخیار۔ اور زفر رح نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہین کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا ہے تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہین ہین ف۔ اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے بھی خیار عتق نہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ بخلاف الامۃ لانہ لا یعتبر رضاھا۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا کچھ اعتبار نہین ہے ف۔ اور نیز دلیل یہ کہ خیار العتق کی حدیث مذکور کہ ملکت بضعک فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہین ہے کیونکہ مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہوچکی تھی۔ جواب یہ کہ نہین کیونکہ خود مملوکہ تھی۔ ہان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف طور مختار کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولی کا نقصان نہو۔ معت۔ تو نص شامل ہے اور رضامندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہین ہے م۔ ولنا ان العلۃ ازدیاد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا ف۔ دو طلاق سے تین طلاق ہوجانا وغیرہ وقد وجدناھا فی المکاتبۃ۔ اور یہ علت ہمنے مکاتبہ مین بھی پائی۔ لان عدتھا قرءان۔ کیونکہ اسکی عدت دو حیض تھے ف۔ اسے

تین ہوگئے - **وطلاقہا ثنتان** - اور اسکی طلاق کامل دو ہین **ف** اب تین ہوئے جاتے ہین - تو وہ مختار ہو کہ چاہے اپنے اوپر اسکو بڑھاوے یا فسخ کرے - **وان تزوجت امۃ** - اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے **ف** جو بالغہ ہو یا غلام بالغ نے - ت ع - **بغیر اذن مولاہا** - بغیر اجازت اپنے مولی کے - **ثم عتقت** - پھر وہ آزاد کی گئی **ف** قبل نفاذ عقد کے - **صح النکاح** - تو عقد مذکور صحیح یعنے نافذ ہوگیا **ف** بخلاف ائمہ ثلثہ رح کے کہ انکے نزدیک عورتون کی عبارت سے نکاح منعقد نہین ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے - **لانہا من اہل العبارۃ** - کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت ہے **ف** کیونکہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب وقبول درست ہے صرف نافذ نہین ہوسکتا - **وامتناع النفوذ لحق المولی وقد زال** - اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولی کے تھا وہ زائل ہوگیا **ف** کیونکہ اسنے آزاد کردیا پس اب عقد نافذ ہوگیا - **ولا خیار لہا** - اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہین حاصل ہوگا - **لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زیادۃ الملک** کیونکہ نافذ ہوتا تو آزاد ہوجانے کے بعد ہے پس ملکیت کا بڑھنا نہین متحقق ہوتا **ف** بلکہ ابتدا سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے - **کما اذا زوجت نفسہا بعد العتق** - جیسے عورت کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا **ف** تو اسپر تین طلاق کا حق شوہر کو ثابت ہوگا (فرع) معتقہ کا خیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک محدود رہتا ہے ع - اگر اسنے عذر کیا کہ مین اپنے واسطے خیار ہونا جانتی نہ تھی اب جس مجلس مین مجھے معلوم ہوا اسی مین مین نے فسخ کیا تو عذر قبول ہے - ت م - اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہے اور طلاق نہین ہے جیسے خیار بلوغ مین ہوتا ہے کیونکہ ہر جدائی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہین ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے ابن بیٹے کا شہوت سے بوسہ لیا و مانند اسکے - م ع - پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہین ہے بخلاف خیار بلوغ کے - ت - اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو مہر مولی کو ہوگا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا - اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا پھر بقول اصح اسکو خیار بلوغ نہین ہوگا - و - **فان کانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا مائۃ** - پھر اگر مولی کی بغیر اجازت کے باندی نے ہزار درم پر اپنا عقد کرلیا حالانکہ اسکا مہر المثل سو درم ہے **ف** تو مہر المثل سے زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا - **فدخل بہا زوجہا** - پھر شوہر نے اسکے ساتھ دخول کرلیا **ف** حتی کہ مہر مسمی پورا استقرار ہوگیا - **ثم اعتقہا مولاہا** - پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا **ف** تو برخلاف قول زفر رح کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے - **فالمہر للمولی** - پس مہر مذکور مولی کے واسطے ہوگا **ف** کیونکہ دخول سے جس وقت مستقر ہوا کہ وہ آزاد نہین ہوئی تھی تو یہ مہر مولی کا حق ہوا - **لانہ استوفی منافع مملوکۃ للمولی** - کیونکہ شوہر نے مولی کی مملوکہ منافع سے پوری لذت حاصل کرلی - **وان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فالمہر لہا** - اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول نکیا ہو حتی کہ مولی نے اسکو آزاد کردیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے **ف** کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولی کی ملکیت مین دخول نہوا جس سے مہر متاکد ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہوکر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا - **لانہ استوفی منافع مملوکۃ لہا** - کیونکہ شوہر نے اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے - **والمراد بالمہر الالف المسمی** اور مہر سے مراد پورا ہزار درم **ف** نہ مہر المثل - **لان نفاذ العقد بالعتق استند الی وقت وجود العقد** - کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کیطرف مستند ہوا ہے **ف** یعنی اب نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر مسمی ہزار درم پر تھا - **فصحت التسمیۃ ووجب المسمی** - تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہوگیا **ف** حاصل کلام یہ کہ اگر دخل کے بعد آزاد کی گئی تو یہ مہر مولی کا ہوا اور اگر قبل دخل کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہوگا - **ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف** - اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہوجاتا ہے موقوف نکاح مین وطی کرلینے سے دوسرا مہر نہین واجب ہوتا **ف** مثلاً باندی نے بغیر اجازت مولی کے نکاح کیا یا فضولی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کرلی پھر مولی نے یا زید وہندہ نے اجازت دی تو یہ نہین ہوگا کہ قبل اجازت کے جو وطی کی اسکا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمی واجب ہو - کیونکہ اجازت سے جب ہی عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو گویا وقت عقد کے اجازت ہوچکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز مین واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہوگا -

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد مذکور اکیلا رہا (یعنے دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا مہر علیحدہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کریگا۔ ف۔ جامع صغیر میں ذکر فرمایا۔ ومن وطی امۃ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف۔ یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے ملک میں موجود ہے بدون نکاح کیے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کرلی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ نہوئی تو وطی حرام کا مرتکب ہوا اور اسپر عقر واجب ہے اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہے۔ م ل د اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہے۔ فھی ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہے ف۔ تاکہ یہ وطی زنا نہو۔ وعلیہ قیمتھا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہوئی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں۔ م۔ ولا مہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف۔ اور یہی شافعی وحمہ کا قول ہے ع۔ ومعنی المسألۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعوی کیا ف۔ کہ میرا نطفہ ہے اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہوا اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ام ولد قرار پاویگی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہو تو شریک پر نصف عقر بھی لازم آتا ہے م۔ ووجھہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہوجاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہے تو باپ کو اپنی جان باقی رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فلہ تملک جاریتہ للحاجۃ الی صیانۃ الماء۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی کا مالک ہوجاوے بضرورت اپنے نطفہ کے حفاظت کے ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتی کہ باندی اسکی ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی ابقاء نسلہ دونھا الی ابقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلھذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی کا بعوض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم ھذا الملک یثبت قبل الاستیلاد شرطا لہ۔ پھر یہ ملک (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد سے پہلے بوجہ شرط استیلاد کے ثابت ہوگئی ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہوجانے کے بعد سے یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذ المصحح حقیقۃ الملک۔ اسواسطے کہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہے ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کرکے حاملہ کردیا۔ او حقہ۔ یا حق الملک ہے ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ کردیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتی کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو پھر قنہ ہوجائیگی پس اگر مکاتبہ سے وطی کرکے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرضکہ استیلاد کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل ذلک غیر ثابت للاب فیھا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتی یجوز لہ التزوج بھا۔ حتی کہ باپ کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کرلینا جائز ہے ف۔ جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا نطفہ رایگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت دعی ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کرلی پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ وحق لحاظ کرکے بیٹے کی باندی میں یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدون اجازت ورضامندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعوض اتنے داموں کے جو اسکی قیمت ہو اپنے ملک میں کرلیا پھر وطی کرکے اسکو ام ولد بنایا پس قیمت تو لازم آئی۔ فتبین ان الوطی یلاقی ملکہ فلا یلزمہ العقر۔ پس ظاہر ہوگیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا تو اسپر عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر رح والشافعی یجب المهر لانهما یثبتان الملک حکما للاستیلاد - اور زفر و شافعی رحمہما اللہ نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہوگا
کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف۔ تو یہ حکم بالضرور بعد استیلاد کے ہوگا تو وطی غیر ملک
میں ہونے سے عقر لازم ہوگا - **کما فی الجاریۃ المشترکۃ** - جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف۔ زید و بکر میں باندی مشترک ہے
اس میں سے زید نے وطی کرکے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے
وطی کرکے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلاد کا حکم ہوا - **وحکم الشئی یعقبہ** اور
کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلاد کے ہے - **والمسألۃ معروفۃ** اور یہ مسئلہ اختلافی
مشہور ہے - (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کرکے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و
بچہ واجب ہوگا - د - باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہے - اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعوی
کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے - ت - **قال ولو کان الابن زوجها اباه** - فرمایا اور اگر بیٹے نے اپنی
باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا ف۔ اگرچہ نکاح فاسد ہو - د - **فولدت لم تصر ام ولد له ولا قیمۃ علیہ** - پھر اس باندی سے بچہ
پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اسکی قیمت واجب نہیں - **وعلیہ المهر** - اور باپ پر مہر واجب ہوگا - **وولدہ
حر** - اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا - **لانہ صح التزوج
عندنا خلافا للشافعی لخلوها عن ملک الاب** - کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح
کرنا صحیح ہوگیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی - **الا یری ان الابن ملکها من کل وجہ فمن المحال ان یملکها الاب
من وجہ** - کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اسکا مالک ہو - **وکذا
یملک من التصرفات مالا یبقی معها ملک الاب لو کان** - اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ انکے ساتھ باپ کی ملک
نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی ف۔ مثلاً بیٹا اسکو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے
بیاہ دے - **فدل ذلک علی انتفاء ملکہ** - تو یہ باپ کی ملک نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے
وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی
نہیں ہوگی - (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا - **الا انہ یسقط الحد للشبهۃ** - لیکن حد زنا بوجہ شبہ کے ساقط ہے ف۔ اور حدود
کو شبہ سے ساقط کرنا معروف ہے - اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حل رہ گیا تو بیٹے بضرورت حفاظت نطفہ اسکو بقیمت مالک ٹھہرایا جیسا کہ
سابق میں گزرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے - **فاذا جاز النکاح
صار ماءه مصونا به** - پھر جب نکاح جائز ہوگیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا ف۔ حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو پھر باندی
کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی - **فلم یثبت ملک الیمین** - تو ملک الیمین ثابت نہوئی ف۔ اور جب باپ کی ملک نہوئی -
فلا تصیر ام ولد له - تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہو جائیگی - **ولا قیمۃ علیہ فیها ولا فی ولدها لانہ لم یملکها** - اور باپ پر کچھ قیمت بھی
نہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا - **وعلیہ
المهر لالتزامه بالنکاح وولدها حر** - اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اسنے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی
سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا ف۔ حالانکہ باندی کا بچہ اسکے مولی کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا - **لانہ ملکہ اخوہ فعتق علیہ
بالقرابۃ** - کیونکہ بچہ کا مالک اسکا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہوگیا ف۔ کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے
ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اسپر آزاد ہو جائیگا - پس یہاں بھائی بمجبوری ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہو
لامحالہ آزاد ہو جائیگا - عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے - پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

ہوتی ہین اور یہ بالاجماع ہی- لهذا جامع صغیر مین فرمایا- **واذا کانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه** - اگر آزاده عورت کسی غلام کی تحت مین منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولی سے کہا ف- حالانکہ مولی مرد آزاد عاقل بالغ ہی- د- **اعتقه عنی بالف** اسکو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کر دے ف- یا بعوض رطل شراب کے آزاد کر دے- **ففعل** - پس مولی نے یہی کیا ف- کہ مین نے آزاد کیا بدون اسکے کہ زبان سے کہے کہ مین نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درم لازم آئنگے کیونکہ بالاقتضاء یہان بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولی نے آزاد کیا- اور- **فسد النکاح**- نکاح فاسد ہو گیا ف- کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک مین آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک یمین جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا- م- اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا- د- اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہی کہ جسپر وہ چیز موقوف ہو جیسے یہان یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہین کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہین ہو سکتا تو یہ مقتضی ہی کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولی کو وکیل کرتی ہی کہ آزاد کر دے- **وقال زفر رح لا یفسد**- اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہین فاسد ہوگا ف- اور اقتضائی بیع نہین ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا- **واصله انه یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء له ولو نوی به الکفارة یخرج عن عهدتها** - اور اصل اس اختلاف کی یہ ہی کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جسنے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ مین آزاده عورت ہی) حتی کہ ولاء اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف- چنانچہ اگر اس مسئلہ مین عورت مذکورہ پر کفارہ قسم مین ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور اسنے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ مین یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا- **وعنده یقع عن المامور**- اور زفر رح کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف- اور حکم دہندہ کی طرف سے نہین ہوگا- **لانه طلب ان یعتق المامور عبده عنه**- کیونکہ حکم دہندہ نے یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف- اور عتق کے واسطے شرط ہی کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہان اسنے پرائے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی- **وهذا محال لانه لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم فلم یصح الطلب**- اور یہ محال ہی کیونکہ عتق ایسی چیز مین نہین جسکا آدمی مالک نہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف- مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہی- **فیقع العتق عن المامور**- تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف- اور صفت آزادی واقع ہوگی- ہم کہتے ہین کہ یون کہو کہ اسنے پرایا غلام اپنا کرکے آزادی چاہی- تو یہ سب باتین برباد ہون- **ولنا انه امکن تصحیحه**- اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہی- **بتقدیم الملک بطریق الاقتضاء اذ الملک شرط لصحة العتق عنه**- باین طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہی ف- تو ہم تصحیح کرتے ہین کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہی- **فیصیر قوله اعتق عنی**- تو یون ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر- **طلب التملیک منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه**- اسنے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک مین لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا- **وقوله اعتقت تملیکا منه ثم الاعتاق عنه**- اور مامور کا یہ کہنا کہ مین نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف- پس کلام صحیح ہو گیا- اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ مین نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت مین حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ مین نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہین بلکہ بیع صریح ہی تو ایجاب و قبول شرط ہی- بالجملہ مسئلہ مذکورہ مین بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا- **واذا ثبت الملک للآمر فسد النکاح**- اور جبکہ حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ف- کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہی اور عورت اب اسپر مالک ہو گئی اور یہ دونون جمع نہین ہو سکتے- **للتنافی بین الملکین**- کیونکہ دونون ملک مین باہم منافات و تضاد ہی- **ولو قالت اعتقه عنی ولم تسم مالا**

اور اگر اس مسئلہ مین آزاد عورت نے مولاے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کردے اور مال کا کچھ نام نہین لیا ف
اور مولی نے یہی کیا - لم یفسد النکاح - تو نکاح فاسد نہین ہوگا ف بلکہ غلام مذکور مولی کی طرف سے مفت آزاد ہوجائیگا
والولاء للمعتق - اور اسکی ولاء اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے
نزدیک ہے - وقال ابو یوسف ہذا والاول سواء - اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونون یکسان ہین
لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحا لتصرفہ - کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کرلیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے
ف - یاد رہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت مین بعوض مال کے ملک کردی اور یہان بغیر عوض کے - لیکن بغیر عوض کے
تملیک کو ہبہ کہتے ہین اور اسمین قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولی اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز
ہو اور یہان قبضہ نہین ہوا تو پھر کیونکر صحیح ہوگی - جواب دیا کہ ہبہ پیدا ہوجائیگا - ویسقط اعتبار القبض - اور قبضہ کا
اعتبار ساقط ہوجائیگا - کما اذا کان علیہ کفارۃ ظہار - بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف
اور ساٹھ مسکینون کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا - فامر غیرہ ان یطعم عنہ - پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام
کھلادے ف - یعنی دوسرے کی ملک مین طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے اداے کفارہ مین طعام کھلادے - تو یہی معنی
ہین کہ مجھے طعام ہبہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر - پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہوگیا - حالانکہ
اس ہبہ مین قبضہ نہین پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہوکر ہبہ صحیح ہوا - یونہی اس مسئلہ مذکورہ مین کہو کہ قبضہ کی شرط
ساقط ہوکر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کردیا تو نکاح فاسد ہوگیا - ولہما ان الہبۃ من شرطہا القبض
بالنص - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط مین سے قبضہ بدلیل نص ثابت ہے - فلا یمکن
اسقاطہ - تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہین ف - جیسا کہ ابو یوسف رح نے زعم فرمایا ہے - ولا اثباتہ اقتضاء - اور قبضہ
کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہین ف - یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہین ہوا مگر یہان اقتضاء ثابت
ہوگیا تو یہ بھی ممکن نہین - لانہ فعل حسی - کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے ف - جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معنوی
نہین ہے جو باقتضاء ثبوت ہو - بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی - برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے - ف
جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے - وفی تلک المسئلۃ - اور اس مسئلہ مین ف - جو اوپر کفارہ ظہار مین ذکر کیا ہے اسمین قبضہ ساقط
نہین ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا - بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسطرح کہ - الفقیر ینوب عن الآمر فی القبض - حکم دہندہ
یعنے موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے مین فقیر نائب ہوجائیگا ف - پس جب ہبہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے
حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کرکے اپنے ہاتھ مین لے لیا - اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ مین نہین بنتا ہے - اما العبد فلا یقع فی ید
شی لینوب عنہ - غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ مین کچھ چیز واقع نہین ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ف
پس یہی ہوا کہ مولی کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگیا اور چونکہ عورت کے ملک مین نہین آیا تو نکاح فاسد نہین ہوا - واضح ہو کہ عورت کو
خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہین ہوتا پس نکاح بدستور رہا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب - م

باب نکاح اہل الشرک

باب مشرکون کے نکاح کے بیان مین - مشرک وہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کے ساتھ شریک بنادے جیسے نصرانی اور بت پرست
مع اقرار خداے عزوجل کے اور یہان کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقا خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ ونیچری وغیرہ - پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالی
کی صفات مین بھی کسی صفت مین شریک کردے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہوگیا - پس یہ باب کافر وبت پرست

دوہری ونیز نصرانی ویہودی ومر مد سب کا بیان ہے۔م۔ یہان تین اصول ہین۔ اول یہ کہ جو نکاح درمیان دومسلمانون کے صحیح
ہوتا ہے وہ کافرون مین بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی مین وارد ہے کہ مین نکاح سے پیدا ہوا ہون نہ سفاح یعنے زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح
بخاری مین حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام ورسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون مین چار
طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل ہے کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اسنے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم
یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہوجاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیجکر اس سے منگنی کیجو اور شوہر
اس درمیان مین اس سے جدا ہوجاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہین کرتا تھا پس وہ پاک ہوکر فلان مرد سے ملتی حتی کہ جب
اس سے حمل ظاہر ہوجاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اسکا
پرانی پونجی ملگنے کا نکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہوکر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے
وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی اور اسکو کچھ روز گزرتے تو وہ ان سب مردون کو طلب کرتی پس انمین سے کوئی انکار
نہین کرسکتا تھا حتی کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگون کو اپنا معاملہ تو معلوم ہے اور اب مین بچہ جنی ہون اور یہ بچہ
تیرا ہے اے فلان۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسکے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کرسکے۔ طور چہارم یہ تھا
کہ عورتین کسبیان تھین انکے دروازون پر جھنڈیان گڑی تھین جو چاہتا انکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور ان سے
جماع کرتے جب ان عورتون مین سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی تو یہ لوگ اسکے یہان جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس
وے قیافہ پہچانکر اپنی رائے سے جس مرد کا نطفہ دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہین کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا
پھر جب اللہ تعالے نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کردیے سوائے اس طور نکاح کے جو آج
کل جاری ہے۔ وقد رواہ ابوداؤد ایضا۔ نکاح اگرچہ بقاے نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانورون کے طور اور فحش سے ممتاز ہے تو کافرون
مین بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہے لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد وعورت مسلمانون کے درمیان صحیح وہ دو کافرون مین بھی صحیح
نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانون مین بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافرون مین دو حال رکھتا ہے
ایک یہ کہ وے بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہون تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہین تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافرون کے حق مین
نکاح ہوگا۔ حتی کہ اگر دونون مسلمان ہوگئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے
حرام ہو مانند بہن وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور مشائخ عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ ت۔ انھین اصول پر مسائل
مبنی ہین۔ واذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدۃ کافر۔ اگر کافر نے کافرہ کو نکاح مین لیا بغیر گواہون کے یا دوسرے کافر
کی عدت مین تھی۔ وذلک فی دینہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین مین جائز ہے۔ ثم اسلما اقرا علیہ۔ پھر دونون مرد وعورت
مسلمان ہوگئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وہذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر
النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعۃ الی الحکام۔ اور زفرؒ نے کہا کہ دونون صورتون
مین نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ انسے تعرض نکیا جائیگا جب تک مسلمان نہون یا قاضی حاکم کے حضور مین مرافعہ نکرین۔
وقال ابویوسف ومحمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابویوسف ومحمد نے پہلی صورت مین ف۔ جبکہ بغیر گواہون کے نکاح کیا ہے
تو حکم۔ کما قال ابوحنیفۃ۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے۔ وفی الوجہ الثانی کما قال زفرؒ۔ اور دوسری صورت مین
جبکہ عدت الغیر مین تھی حکم جیسا کہ زفرؒ نے کہا ہے۔ لہ ان الخطابات عامۃ علی ما مر من قبل فیلزمہم۔ زفرؒ کی دلیل یہ کہ
خطابات الٰہی عام ہین چنانچہ پہلے گزرا تو وہ کافرون کو بھی لازم ہونگے۔ وانما لا یتعرض لہم لذمتہم اعراضا لا تقریرا اور
انکے ذمہ کی وجہ سے انکے ساتھ تعرض نہونا فقط منھ پھیر لینے کے طور پر ہے نہ اسکو برقرار رکھنے کے طور پر۔ ف۔ یعنی جیسے انکو بت پرستی

ہو آتش پرستی وغیرہ پر ہم چھوڑتے ہین بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہین کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھتے ہین
بلکہ اسوجہ سے کہ ہمنے منکھ موڑ لیا اور تعرض نکیا۔ واذا ترافعوا۔ اور جب انھون نے حاکم عادل کے حضور مین مرافعہ کیا۔ او
اسلموا۔ یا وے مسلمان ہوگئے ف۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ والحرمة قائمة۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو ف۔ جدید
طور پر موافق شرع کے نکاح نہین کرچکے ہین تو انھون نے حق حکم چاہا پس وجب التفریق۔ دونون مین جدائی کردینا واجب
ہوگئی ف۔ کیونکہ قرآن مجید مین حکم ہو کہ یا تو اعراض کر اور اگر حکم کرے تو نہین عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ جیسا
معاملات کے ہمارے احکام انپر لازم ہون مگر ہمارے مجتہدین مین اختلاف ہو تو صرف اجماعی احکام انپر لازم ہونگے۔ م۔ ولھما ان
حرمة نکاح المعتدة مجمع علیھا فکانوا ملتزمین لھا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت مین ہو
اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہو تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہونگے ف۔ کیونکہ ہم اسکے تابع نہونگے تو
لامحالہ وے ہمارے تابع ہونگے۔ وحرمة النکاح بغیر شھود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہون کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہو ف۔
حتی کہ ہمارے یہان بعض کے نزدیک جائز ہو۔ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات۔ اور ذمیون نے ہمارے احکام کو سب
اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہین کیا ہو ف۔ تو ہمین وے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاوین۔ ولابی حنیفة ان
الحرمة لایمکن اثباتھا حقا للشرع لانھم لایخاطبون بحقوقہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع
کے ممکن نہین کیونکہ کافرون کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہین ہو ف۔ اسی واسطے ہم انکو شراب و سور مین چھوڑتے ہین۔ ولا
وجہ الی ایجاب العدة حقا للزوج لانہ لایعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہین کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب
کیجاوے کیونکہ شوہر اُسکا اعتقاد ہی نہین رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان
کے تحت مین ہو ف۔ تو مسلمان کی طرف سے عدت مین غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانہ یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد
رکھتا ہو ف۔ تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماویگی۔ تو معلوم ہوگیا کہ کفار مین بغیر گواہون کا نکاح اور غیر کافر کی عدت مین کافر کا
نکاح دونون صحیح ہین۔ واذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا ف۔ یعنی ابتدا مین صحیح ہوا۔ فحالة المرافعة والاسلام
حالة البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقاے نکاح کی حالت ہو ف۔ اور ظاہر ہو کہ جو چیز ابتداے حال مین صحیح
ہوگئی وہ بقاے حال مین بدرجۂ اولیٰ صحیح رہیگی۔ والشھادة لیست شرطا فیھا۔ اور حالت بقاء مین گواہی کچھ شرط نہین ہو
ف۔ حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاوین تو نکاح صحیح باقی رہتا ہو۔ وکذا العدة لاتنافیھا۔ اور یونہی عدت بھی اس حالت
کی منافی نہین ہو۔ کالمنکوحة اذا وطئت بشبھة۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ ف۔ مثلا عورت کو خبر لگی کہ اسکا
شوہر مرگیا اسنے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہو تو
عورت بدستور اسکے نکاح مین رہیگی حالانکہ اسی حالت مین وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کریگی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے
جس کافرہ سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہین ہو چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج
المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا ف۔ اور مشہور ہو کہ یہ بات انکے دین مین جائز ہو۔ ثم
اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونون مسلمان ہوگئے ف۔ تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل
اور یہی صاحبین کا قول ہو لیکن اتفاق ہو کہ۔ فرق بینھما۔ دونون مین تفریق کردیجائیگی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان
فیما بینھم عندھما کما ذکرنا فی المعتدة۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافرون کے درمیان مین باطل ہونے
کا حکم رکھتا ہو جیسے ہمنے معتدہ مین ذکر کیا ف۔ یعنی غیر کی معتدہ کے مسئلہ مین۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہو کہ محارم کا نکاح باطل
ہو تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہونگے مگر ذمہ داری سے تعرض نہین ہوسکتا تھا۔ ووجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے متعرض کرنا واجب ہوگیا تو حاکم دونوں میں تفریق کریگا۔ وعندہ لہ حکم الصحۃ فی الصحیح۔ اور امام رح کے نزدیک صحیح روایت میں کافروں کے نکاح محارم کا حکم صحت کا ہے ف۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمیۃ تنافی بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدۃ لانہا لا تنافیہ۔ لیکن دائمی حرمت ہونا بقاے نکاح سے منافی ہے تو تفریق کردی جائیگی بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے ف۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام احدہما یفرق بینہما وبمرافعۃ احدہما لا یفرق عندہ۔ پھر مجوسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق کردی جائیگی اور ایک کے مرافعہ کرنے سے نہیں تفریق کیجائیگی یہ امام رح کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے ف۔ غرضکہ امام رح کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمرافعۃ صاحبہ۔ اور فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذ لا یتغیر بہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلیگا ف۔ اور جواز تو صرف انکے اعتقاد پر دائر تھا۔ پس ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کرسکتے۔ اما اعتقاد المصر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم۔ رہا وہ شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہوگا ف۔ کیونکہ معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اسپر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ف۔ جیسا کہ طبرانی و بیہقی کی حدیث عمرؓ میں اور دارقطنی کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہیگا اور کفر جو اسکے خلاف چاہتا تھا دور کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا یہودیوں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہوا تو نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ ولو ترافعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کردیجائیگی۔ لان مرافعتہما کتحکیمہما۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا جیسے دونوں کا حکم بنانا ف۔ اور حکم دونوں کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گویا دونوں نے حاکم سے چاہا کہ انکے درمیان عدل سے حکم کردے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاق دیدیں اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کردیجائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اسکو اپنے تحت میں رکھا یا کافر نے ایسی کتابیہ سے نکاح کرلیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا تین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اسکے ساتھ نکاح کرلیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ کے حاکم نہیں تفریق کریگا کما فی البحر عن المحیط لیکن تبیین و حاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ و۔ اگر جورو اور مرد دونوں اسلام میں تھے پھر معاذ اللہ انمیں سے ایک مرتد ہوگیا تو بدون حکم قاضی کے نکاح بالفعل فسخ ہوگیا پس اگر مرد مرتد ہوا تو عورت کے واسطے اگر مدخولہ ہو تو کل مہر ورنہ نصف مسمی باستہ اور نفقہ عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اسکے لیے کچھ مہر و نفقہ نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام لانے پر اور خفیف مہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیجائیگی اور اسی پر فتوی ہے اور راجح ہے۔ اور اگر جورو و مرد ایک ساتھ دونوں مرتد ہوکر پھر ساتھ ہی مسلمان ہوگئے تو نکاح باقی رہیگا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہوگیا۔ ت۔ ولا یجوز ان یتزوج المرتد مسلمۃ ولا کافرۃ ومرتدۃ۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافرہ سے یا کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے لانہ مستحق للقتل۔ کیونکہ وہ تو قتل کے واسطے مستحق ہوچکا ہے۔ والامہال ضرورۃ التامل۔ اور تھوڑی مہلت دینا اس ضرورت سے کہ وہ فکر و غور کرے ف۔ حتی کہ اگر اسکو کوئی شبہہ عارض ہوا تھا اسکو علماء سے حل کرلے پھر بھی نہ مانا تو قتل ہوگا۔ والنکاح یشغلہ عنہ فلا یشرع فی حقہ۔ اور نکاح میں پھنسنا اسکو غور و تامل سے غافل کریگا تو اسکے حق میں نکاح مشروع نہیں۔ وکذا المرتدۃ لا یتزوجہا مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کریگا ف۔ اگرچہ مرتدہ قتل نہوگی بلکہ محبوس کیجائیگی۔ لانہا محبوسۃ للتامل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محبوس کی گئی ہے۔ وخدمۃ الزوج تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمتگاری اسکو غور و فکر سے غافل کریگی۔ ولانہ لا ینتظم بینہما المصالح والنکاح ما شرع لعینہ بل لمصالحہ۔ اور اسوجہ سے کہ مرتدہ عورت و اسکے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات

ایجاب وقبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتون کے واسطے مشروع ہوا ہی ف پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین مین سے اسکا جو
فراسلام ہی دونون مین بہتر ہو ت۔ **فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینہ**۔ پس اگر والدین مین سے ایک مسلمان ہو
تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاویگا۔ **وکذلک ان اسلم احدہما ولہ ولد صغیر صار ولدہ مسلما باسلامہ**۔ اور یون ہی اگر جورو
مرد مین سے ایک اسلام لایا اور انہین ایک صغیر بچہ ہی تو اسکے مسلمان ہونے کے ساتھ مین بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا ف اور مسئلہ پر
ائمہ اربعہ کا اجماع ہی ع۔ **لان فی جعلہ تبعا لہ نظرا لہ**۔ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے مین بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہی ف پھر
ہمارے نزدیک کافرون مین بھی ترتیب ہی چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہی اور نصرانی سے مجوسی وبت پرست بدتر ہین ت۔ حتی کہ
جامع الفصولین مین لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی وبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہین تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ **ولو کان احدہما
کتابیا**۔ اور اگر جورو مرد مین سے ایک کتابی ہو ف مثلا یہودی یا نصرانی ہو۔ **والآخر مجوسیا**۔ اور دوسرا مجوسی ہو
فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاویگا۔ **لان فیہ نوع نظر لہ اذ المجوسیۃ شر منہ**۔ کیونکہ ایسا کرنے مین فرزند کے حق مین ایک
طرح کی نظر شفقت ہی اسواسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہی۔ **والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض**۔ اور شافعی ہم سے اسمین
ہماری مخالفت کرتے ہین بوجہ تعارض کے ف کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا مان کے تابع کیا تو شرعا اس طفل ممیز کا ذبیحہ حلال
ہی اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیحہ حرام ہی تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہی۔ اور تعارض کا حکم یہ ہی کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح
دیجاوے۔ **ونحن اثبتنا الترجیح**۔ اور ہمنے ترجیح ثابت کر دی ف کہ کتابی کے تابع کرنے مین بچہ کے حق مین ایک طرح کی نظر شفقت
ہی۔ **واذا اسلمت المرأۃ وزوجہا کافر**۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہی ف خواہ کتابی ہو یا
غیر کتابی ت۔ قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ **عرض القاضی علیہ الاسلام**۔ اسکے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔
فان اسلم فہی امرأتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہوگیا تو یہ عورت اسکی جورو ہی ف نکاح بدستور باقی ہی۔ **وان ابی فرق بینہما**
اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونون مین تفریق کر دیگا ف یون ہی اگر خاموش ہوگیا تو یہی حکم ہی۔ لیکن شرط ہی کہ شوہر اس لائق
ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہی یون ہی عورت
اگر ممیزہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے
اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر انمین سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق کر
سعت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسخ نہین ہوگا۔ بلکہ۔ **کان
ذلک طلاقا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک طلاق قرار پاویگی ف یہی اصح ہی ت۔ لیکن
یہ مرد کے انکار مین ممکن ہی۔ **وان اسلم الزوج**۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ **وتحتہ مجوسیۃ**۔ اور اسکے تحت مین ایک مجوسیہ
عورت ہی ف پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہوئی تو نکاح باقی رہا ت۔ اور اگر مجوسیہ ہی یا بت پرست ہوگئی۔ **عرض علیہا الاسلام**
تو قاضی حاکم اسپر اسلام پیش کرے۔ **فان اسلمت فہی امرأتہ**۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جورو ہی ف یعنی بدستور
نکاح باقی ہی۔ **وان ابت**۔ اور اگر عورت نے انکار کیا ف یا خاموشی اختیار کی۔ **فرق القاضی بینہما**۔ تو قاضی دونون مین
تفریق کر دے ف پھر یہان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہوگیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہین ہو سکتی لہذا فرمایا۔ **ولم
یکن الفرقۃ بینہما طلاقا**۔ اور یہ فرقت ان دونون مین طلاق نہین ہی ف بخلاف اسکے جب جورو مسلمان ہوئی اور مرد
نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ **وقال ابو یوسف لا یکون الفرقۃ طلاقا فی الوجہین**۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
فرقت دونون صورتون مین طلاق نہین ف۔ اور اصح۔ یا بلکہ جورو مرد ذمیون مین سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے
پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ **اما العرض فمذہبنا**۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہی۔ **وقال الشافعی**

لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضمنا بعقد الذمۃ ان لا نتعرض لہم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسلام نہین پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے مین ذمیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہمنے انکی ذمہ داری کا عہد کرنے مین اس امر کی ضمانت کی کہ ہم انسے کچھ تعرض نہین کرینگے ف لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیدین۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متاکد فینقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخولہ وغیر مدخولہ ہے کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہین ہوئی تو اسلام ہوتے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ ف خواہ غیر مدخولہ جورو اسلام لاوے یا اسکا شوہر۔ وبعدہ متاکد فیتاجل الی انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متاکد ہوتی ہے تو تین حیض گذرنے تک مدت دیجائیگی جیسے طلاق مین ہے ف یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہر ہین لیکن وہ کہتے ہین کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق مین غیر مدخولہ بالفعل منقطعہ ہو جاتی ہے اور مدخولہ کے لیے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غور کرکے چاہے اس مدت مین رجوع کرے اور اصل طلاق مین رجعی ہے اسیطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہین کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہین کیونکہ طلاق تو وفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کرکے وفاق ہے تو متنافیین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہین ہے۔ م۔ ولنا ان المقاصد قد فاتت۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے ف اسلیے کہ دونون کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد کو منتظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات ہین اور دوسرے کے مقاصد باطلات فانیات ہین تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونون مین جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یبتنی علیہ الفرقۃ۔ تو کوئی سبب وہان ضرور ہے جسپر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو ف حالانکہ یہان دو باتین ہین ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب انمین غور کرنا ضرور ہے۔ والاسلام طاعۃ لا یصلح سببا لہا۔ اور اسلام لانا تو فرمانبرداری ہے وہ جدائی کا سبب نہین ہوسکتا ف تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہین ہے۔ فیعرض الاسلام۔ تو اسلام پیش کیا جاوے ف یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بھلا یا برا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہون ف اور اگر منکر ہوا تو سبب شر و بد اختلاف ہی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق وازدواج ظاہر ہو۔ او یثبت الفرقۃ بالاباء۔ یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو ف اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ جبھی ظاہر ہوگا کہ اسپر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا اور ہمین ذمیوں سے تعرض نہین کیونکہ انکی مصلحت ان کا مدار اسی پر ہے تو اسمین اصلاح ہے نہ تعرض فافہم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقۃ بسبب یشترک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جسمین جورو اور مرد دونون شریک ہین ف جورو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یکون طلاقا کالفرقۃ بسبب الملک۔ تو یہ جدائی کچھ طلاق نہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہے ف مثلا جورو نے اپنے شوہر غلام کو خریدا یا برعکس تو یہ فسخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لانے مین محض مطیع ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت نہین ہوسکتی ہے۔ م۔ ولہما انہ بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرتہ علیہ بالاسلام۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر بوجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے ممتنع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو اچھی طرح رکھ سکتا تھا۔ ف تو گویا اسنے کہا کہ مین اس عورت کو اپنی زوجیت مین عمداً نہین رکھونگا۔ فیتوب القاضی منابہ فی التسریح۔ تو عورت کو رہا کرنے مین قاضی اسکا قائم مقام ہوا۔ کما فی الجب والعنۃ۔ جیسے مرد کی مجبوب وعنین ظاہر ہونے مین ہے ف کہ عنین ومجبوب نے گویا کہا کہ مین اس عورت کو بطور معروف نہین رکھ سکتا۔ پس قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق

طلاق ہوتی ہو اسی طرح یہان مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہو رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہین
اما المرأۃ فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منابہا عندابا ہا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہین رکھتی تو اسکے
انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قائمقام نہین ہوگا ف بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہوکر جدا ہوگئی۔ ثم اذا فرق القاضی
بینہما بابائہا۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونون مین جدائی کر دی ف تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہو چکی ہو
یا نہین۔ فلہا المہران کان دخل بہا لتاکدہ بالدخول۔ پس اگر مدخولہ ہو چکی ہو تو عورت کے واسطے پورا مہر ہو کیونکہ وہ دخول
کی وجہ سے متقرر ہو چکا تھا۔ وان لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقۃ من قبلہا والمہر لم یتاکد۔ اور اگر وہ مدخولہ نہین
ہو چکی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہو اور مہر ہنوز متقرر نہین ہو چکا ف تاکہ ساقط نہ ہوسکے
پس ساقط ہوگیا۔ فاشبہ الردۃ والمطاوعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بمانند مرتد ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے ہوگیا ف یعنی
اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہوگئی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوتا اور اگر اسنے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا مگر
مطاوعت کر لی یعنی اسنے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع بنگئی کہ زبردستی نہین ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر
ساقط ہوگیا۔ م۔ واذا اسلمت المرأۃ فی دار الحرب وزوجہا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب مین اسلام لائی حالانکہ
اسکا شوہر کافر ہو۔ او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہوگیا حالانکہ اسکے تحت مین مجوسیہ عورت ہو ف یا بت پرست
عورت ہو غرضکہ کتابیہ نہین ہو۔ لم تقع الفرقۃ علیہا حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجہا۔ تو دونون صورتون مین خواہ عورت
مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت مین پڑی) اُس عورت پر فرقت نہین واقع ہوگی یہانتک کہ اسکو تین حیض آجاوین پھر اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائیگی
وہذا لان الاسلام لیس سببا للفرقۃ والعرض علی الاسلام متعذر لقصور الولایۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اسوجہ سے ہو کہ اسلام لانا فرقت
کا سبب نہین اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اسواسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہین ہو۔ ولا بد من الفرقۃ رفعا للفساد۔ حالانکہ باہمی فساد
دور کرنے کے واسطے دونون مین جدائی ہونا ضروری ہو ف اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہان نہین نکلتا اور شرط
کی تین حیض ہین۔ فاقمنا شرطہا وہو مضی الحیض مقام السبب۔ تو ہمنے فرقت کی شرط یعنی حیضون کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا
کما فی حفر البیر۔ جیسے کنوان کھودنے مین ہو ف کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعذر کے۔ صورت یہ کہ ایکنے عام راستہ
یا غیر ملک مین کنوان کھود دیا۔ پھر اسمین آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہو۔ پھر اصل مین گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
جسمانی بوجھ ہو اسی سبب سے وہ گرا اور رہا گڑھا کھودنا تو وہ شرط تلف ہو کیونکہ زمین روکے تھی۔ کھودنے والے نے وہان سے روک
دور کر دی پھر یہ معلوم ہو کہ یہان ظلم موجود ہو جسکے واسطے ضمان واجب ہو پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اسواسطے کہ بوجھ تو
پیدائشی طبعی ہو اسمین کوئی ظلم نہین اور یون ہی چلنا بلاشبہہ مباح ہو تو اسکی وجہ سے ضمان نہین ممکن ہو اور علت معارض شرط نہین
اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہو اس بات مین کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہو بواسطہ شرط بھی ہوتا ہو
باین معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہان علت اس لائق نہین کہ ظلم و تعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہوسکے اور شرط
اس لائق ہو اور معارض نہین ہو تو ہمنے شرط کو علت کے قائمقام کر دیا ملخص النہایۃ والعزالا نوار۔ پس جب علت کے متعذر ہونے پر
شرط قائمقام علت ہو جاتی ہو تو دار الحرب کی زوجہ یا شوہر مسلمان ہونے مین بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہو متعذر ہونے پر ہمنے شرط
فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اسکے قائمقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخول بہا وغیر المدخول بہا۔ اور عورت خواہ مدخولہ ہو
یا غیر مدخولہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہین ف دونون مین یہی حکم ہو کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعذر
ہو تو قائمقام علت مین تفصیل نہین ہوسکتی۔ والشافعی یفصل کما مر لہ فی دار الاسلام۔ اور شافعی رح ویسی ہی تفصیل کرتے
ہین جیسے انکا قول دار الاسلام مین گزرا ف یعنی ذمیہ عورت کی صورت مین اسطرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی سے منقطع ہو جائیگی

ف ۔ دار الحرب کہتے ہیں اسکو جہان کفار کی عملداری ہو اور دار الاسلام جہان مسلمانون کی عملداری ہو ۱۲ م

اور مدخولہ میں تین حیض یا تین اشہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رح کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور یہ دار الحرب
میں حقیقۃً موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا میز طاعت ہے کچھ موجب
سزائے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقۃ والمرأۃ حربیۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بعد تین حیض کے)
اور عورت حربیہ ہے ف۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عدۃ علیہا۔ تو اس حربیہ عورت پر کچھ عدت
نہیں ہے ف۔ یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو
وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اسپر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان کانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی یہی
عورت ہو ف۔ اور شوہر حربی کافر رہا ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ تو بھی
امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافا لہما وسیاتیک انشاء اللہ تعالیٰ
برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آویگا۔ ف۔ اس عورت کے بیان میں جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج
الکتابیۃ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم ہیں۔ لانہ
یصح النکاح بینہما ابتداءً فلان یبقی اولے۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداءً نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا
بدرجہ اولی درست ہے ف۔ بخلاف اسکے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے۔ الحاصل
عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے سوا
باقی کل ملتوں کی عورت متعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دار الحرب و دار الاسلام کی راہ سے وطن بنانے کی جدائی ہے۔
قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب
سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی
وقال الشافعی رح لا تقع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین۔ اور اگر جورو اور مرد
میں سے ایک گرفتار کیا گیا ف۔ بایں طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جورو کو یا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا
وقعت البینونۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معا۔ اور اگر دونوں
ساتھ ہی گرفتار ہوئے ف۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جورو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہے گرفتار کیا۔ لم تقع البینونۃ
تو جدائی نہیں واقع ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاویں تو انہیں نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاویں تو اسی
نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالحاصل
ان السبب ہو التباین دون السبی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباین ہے نہ گرفتاری ف۔ یعنی
ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ وہو یقول بعکسہ۔ اور
امام شافعی رح اسکے برعکس فرماتے ہیں ف۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دار الاسلام میں مختلف ہونا
سبب نہیں ہے۔ لہ ان التباین اثرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لا یؤثر فی الفرقۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباین
ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں موثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دار الحرب
والا امان لیکر دار الاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا ف۔ یعنی تباین الدار کا
تحقق مستامن حربی و مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جورو بائن نہیں ہو جاتی ہے ان رویت منقطع ہوئی ہے
اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قادر ہے ہو گیا۔ پس حاصل یہ کہ جب زوجین میں سے کوئی دار الاسلام کی طرف آیا پس اگر دو

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کرکے نکلی ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہوگی۔ اور اگر مراغمہ ہوکے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہوکر نکلا یا ذمی ہوکر یا پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بنگیا تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلنے میں بدرجہ اولی نہیں واقع ہوگی۔ یہی قول مالک و احمد ہی۔ مع اما السبی فیقتضی الصفاء للسابی ولا یتحقق الا بانقطاع النکاح۔ رہا قید ہوجانا تو یہ تقتضی ہو کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہوجاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بانقطاع نکاح ف تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہی خواہ دونوں ساتھ ہی قید ہوں یا ایک فقط۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ المسبی۔ اور اسی جہت سے (کہ گرفتار شدہ خالص اسکا ہوجاتا ہی) گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوجاتا ہی ش پس یہ استدلال شافعی ہی کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہی۔ اور منجملہ استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مرالظہران میں ایمان لائے حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن الربیع بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نکرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اُسکو حیض آجائے کما فی السنن عن ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہوجائے وہ حلال ہوجاتی ہی اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزام روز فتح مکہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہوکر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے اُنکو پہلے نکاح پر باقی رکھا یہ سب استدلال شافعی رح ہی اور جواب اول یہ کہ اُسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتداے پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص سے جدائی کو دس سے زیادہ گذرے اور ابو العاص مکہ میں مشرک رہا یہان تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اُسکو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کرلیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فہمایش کے اُسکو پناہ دیدی تب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل شکر سے اُسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور اُنھوں نے اُسکا مال بھی واپس کردیا وہ تمام مال لیکر مکہ گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کردی اور آدمی مردا میں کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا اب تمھارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہی اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ و ان محمدا عبدہ و رسولہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و مسند احمد میں موجود ہی اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہی علاوہ برین موافق اصول ہی کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہی اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہمنے اوطاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ اُنکے شوہر اُنکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہی کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں۔ جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کیطرف بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہی تو دار الاسلام سے نکلنا ثابت نہوا ف۔ ولنا ان مع التباین حقیقۃً وحکما لا ینتظم المصالح فشابہ المحرمیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ دار الاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہونے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا تو محرمیت کے مشابہ ہوگیا ف یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہی نکاح کی مصلحت ندارد کرتا ہی اسیطرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہی اُنکا پورا ہونا ممکن نہیں ہی اور گرفتاری جسکو تم موجب فرقت کہتے ہو ہمارے نزدیک نہیں ہی۔ والسبی یوجب ملک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہی۔ وھو لا ینافی النکاح ابتداءً فکذلک بقاءً۔ اور گرفتاری ابتدا میں نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ف جیسے

اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آیندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ فصار کالشراء۔ تو گرفتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہو گیا ف۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اُسکے مالک سے بکر نے خریدا تو زید کا نکاح بدستور باقی رہیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہیگا تو یہ کچھ ضرور نہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم ہو یقتضی الصفاء فی محل عملہ وہو المال لا فی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو اُسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہان اُسکا عمل ہوا یعنے مال میں نہ محل نکاح میں ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اُسکا خالص مملوک مال ہے اگرچہ اُسکی فرج کسی کے نکاح میں ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی۔ وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصدہ الرجوع۔ اور رہا جو شخص امان لیکر آیا ہے تو اُسکے حق میں دار الحرب یا دار الاسلام حقیقۃً بدلا مگر حکماً نہیں بدلا کیونکہ اُسکا واپس جانے کا قصد ہے ف۔ ہان اگر مسلمان نے دار الحرب میں حربیہ سے نکاح کیا پھر اُس سے پہلے خود دار الاسلام کو نکل آیا تو وہ بائنہ ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہیں مگر اُنکا اسکو کوئی قہراً نکال لاوے۔ مت۔ واذا خرجت المرأۃ الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جورو ہجرت کر کے نکل آئی ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ اور وہ حاملہ نہیں ہے۔ جاز ان تتزوج ولا عدۃ علیہا عند ابی حنیفۃ رح۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرہ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ وقالا علیہا العدۃ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر عدت ہے ف۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اوطاس کے قیدی عورتون کے جیساکہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلتزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار الاسلام میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہو گا ف۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اسکو دار الحرب میں جدا کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اسپر عدت نہیں ہے۔ ف۔ ولابی حنیفۃ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت اظہاراً لخطرہ ولا خطر لملک الحربی۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اسکے احترام ظاہر کرنے کے لیے واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ف۔ بلکہ شرع نے اسکو ساقط کر دیا لقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم ان تنکحوہن۔ یہان تک کہ فرمایا۔ ولا تمسکوا بعصم الکوافر۔ مت۔ ولہذا لا یجب العدۃ علی المسبیۃ۔ اور اسی جہت سے جو عورت گرفتار کی گئی اسپر عدت واجب نہیں ہوتی فت۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عدت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمد رح کے نزدیک رہتی ہے اور یہی اوجہ ہے۔ مت۔ وان کانت حاملاً لم تتزوج۔ اور اگر یہ مہاجرہ حمل سے ہو تو نکاح میں نہیں لائی جائیگی فت۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے حتی تضع حملہا یہان تک کہ اسکو وضع حمل ہو ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور روک دوسرا ہونے کے انتظار ہو۔ مت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے (حسن رح کی) روایت ہے کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقربہا زوجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا۔ اور شوہر اس سے قربت نہ کریگا یہانتک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت میں حکم ہے۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب۔ اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہے ف۔ اور یہ اسی طرح کہ عدت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تاکہ اس سے وطی ممکن نہیں۔ فاذا ظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق المنع من النکاح احتیاطاً۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کا فراش ہونا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ میں بھی احتیاطاً اسکا فراش ہونا ظاہر ہوا ف۔ پس جیسے وطی نہیں کرسکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کرسکتا۔ قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغیر طلاق۔ فرمایا اور جب جورو مرد مین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونون میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو گئی مت۔ حتی کہ بغیر اسلام و جدید نکاح کے حلال نہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق۔ اور امام محمد نے کہا

کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہریگی۔ وہو یعتبر بالاباء۔ اسلام مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں
ف جبکہ جورو مسلمان ہوا اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا ۔ والجامع بینہما
ان دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتی کہ قاضی اسکا
قائمقام ہو کر چھوڑتا ہے اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اسکا قائمقام ہو کر چھوڑیگا پس طلاق ہے
۔ وابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الاباء ۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو ہم نے انکار میں انکے واسطے بیان کی ۔
ف ۔ کہ جدائی کا سبب جسمیں جورو اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹوٹتا ہے
کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب
ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے
۱۲م ۔ اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہاں مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے
تو یہ بھی طلاق کیوں نہوا جواب دیا کہ نہیں ۔ وابو حنیفۃ فرق بینہما ۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے
ووجہہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکونہا منافیۃ للعصمۃ ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اس وجہ سے ہے کہ
ردت تو عصمت کی منافی ہے ف حتی بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتی کہ اگر اسکو کوئی
قتل کردے تو اسپر قصاص و دیت نہیں ہے ۔ والطلاق رافع ۔ اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف کچھ منافی نکاح نہیں
ہوتا حتی کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے ۔ فتعذر ان یجعل
طلاقا ۔ تو محال ہوگیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے ۔ بخلاف الاباء ۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف کیونکہ وہ اپنی
اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اسکا خون مباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں ۔ لانہ یفوت الامساک بالمعروف
فیجب التسریح بالاحسان ۔ کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو نادرست کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب
ہے ف اور یہی حکم ہے کہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان الآیۃ ۔ علی ما مر ۔ چنانچہ اوپر گزرا ۔ ولہذا تتوقف الفرقۃ بالاباء
علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضاء قاضی پر موقوف ہوتی ہے اور
جو بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے ۔ ثم ان کان الزوج ہو المرتد فلہا کل المہر ان دخل بہا او نصف المہر
ان لم یدخل بہا ۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہوگیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف
مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہوا ہو ۔ وان کانت المرأۃ ہی المرتدۃ فلہا کل المہر ان دخل بہا وان لم یدخل بہا فلا
مہر لہا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلہا ۔ اور اگر عورت ہی مرتدہ ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا
ہو اور اگر دخول ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے ۔ قال واذا
ارتدا معا ثم اسلما معا فہما علی نکاحہما استحسانا ۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے
تو دونوں اپنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بدلیل استحسان ہے ۔ وقال زفر یبطل لان ردۃ احدہما منافیۃ ۔ اور زفر رح نے بدلیل قیاس
کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا ۔ وفی ردتہما ردۃ احدہما ۔ اور دونوں کے مرتد ہونے
میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے ف تو نکاح باطل ہوا ۔ ولنا ما روی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ثم اسلموا ولم یامرہم الصحابۃ
رضوان اللہ علیہم اجمعین بتجدید الانکحۃ ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسیلمہ کذاب کے) مرتد ہوگئے (سب
عورت مرد) پھر مسلمان ہو گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ف اور اجماع صحابہ
[illegible] حجت ہے ۔ والارتداد منہم [illegible] التاریخ ۔ اور مرتد ہونا ان سب سے ایک ساتھ واقع ہوا اور جو تاریخ معلوم

ہونے کے ف یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق
یہی حکم ہے کہ قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور سبھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتی کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے
صحابہ رضی اللہ عنہم کا لشکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحیح کے روایات سے ماخوذ ہے یہ اسوقت کہ سب مسلمان ہوئے۔م۔ **ولو اسلم احدہما بعد**
الارتداد فسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد سب مرتد ہوجانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے) تو دونوں میں نکاح فاسد ہوگا
لاصرار الآخر علی الردۃ لانہ مناف کابتدائہا۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتدائے ردت کیطرح منافی نکاح
ہے ف ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفسد نکاح نہیں ہے ع۔ (فروع) کافر مسلمان ہوا اور اسکے
تحت میں دو بہنیں یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دیجاوے پھر جس سے چاہے نکاح کرے
ورنہ جنکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچویں کا فاسد ہوا۔ مف دہ۔ ایک مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہوگیا تھا جب
وہ بالغہ ہوئی تو اسکے سامنے اللہ تعالیٰ عزوجل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا ہو
اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہے نکاح فاسد ہوگیا پھر جب اقرار کرکے ایمان
ٹھیک ہوجاوے تب تجدید نکاح کیجاوے۔ مف م د شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ ف قسم بالفتح یعنی عمل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اسکا
حصہ ہے مف۔ **واذا کان لرجل امراتان حرتان فعلیہ ان یعدل بینہما فی القسم**۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں
آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اسپر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں ف اور آیندہ معلوم ہوگا کہ کن چیزوں
میں برابری واجب ہے۔ **بکرین کانتا او ثیبین او احدہما بکرا والاخری ثیبا**۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں
ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک ثیبہ ہو ف اور مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عنین ہو یا مجبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور
یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حائضہ یا نفسا، یا بیخوف مجنونہ یا رتقاء و قرناء ہو یا صغیرہ قابل وطی ہو یا اس سے
ظہار یا ایلا کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ مف ت وغیرہ۔ **لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امراتان**
ومال الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشقہ مائل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ
عورتیں ہوں اور اسنے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو قیامت میں آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا دھڑ مائل ہوگا ف
دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ع۔ رواہ الاربعۃ والبزار وابن حبان والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری میں ہے۔ و
عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللہم ہذا قسمی فیما املک
فلا تواخذنی فیما لا املک۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بچارہ
کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ الٰہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جسکا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرمائیو ایسے امر میں جسکا میں
نہیں مالک ہوں۔ **یعنی زیادۃ المحبۃ**۔ یعنی محبت کی زیادتی میں ف تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو ماخوذ
نہوگا۔ د رواہ الاربعۃ واحمد وابن حبان والحاکم۔ **ولا فصل فیما روینا**۔ اور جو ہمنے روایت کی اسمیں کوئی تفصیل نہیں ہے
ف یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یوں ہی مسلمہ و کتابیہ میں تفصیل نہیں ہے۔ ت۔ **والقدیمۃ والجدیدۃ سواء**۔ اور
پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہے۔ **لاطلاق ما روینا**۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہمنے روایت کی ف کہ اسمیں قدیمہ و
جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ **ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینہن فی ذلک**

اور اس دلیل سے کہ بٹوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہی اور اس حق مین سب عورتین مساوی ہین ف۔ خواہ قدیمہ ہون یا جدیدہ ہون شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکے پاس داخل کیجاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ مدت اسکے لیے خاص کرے اور اگر ثیبہ ہی تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتون مین باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہین۔ رواہ الدارقطنی والبزار۔ اور کہا کہ سنت ہی کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لاوے تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہا کی تزویج مین موجود ہی اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رض کو قوت دی اور قولہ تعالے ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل لآیہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہین کہ آیت مین منصوص یہ ہی کہ تعدیل حقیقی تمسے ممکن نہین ہی الخ غایۃ تحریر المقام یہ ہی کہ عدل کے بارہ مین اصل حدیث عائشہ رض ہی اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہی تو وہ اپنی اطلاق پر ہی اور حدیث انس رض محتمل ہی کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری سبکے لیے کرے یا تین روز اور یہی باری سبکے لیے کرے لہذا ہمنے اطلاق کو مرجح رکھا کہ اسمین احتیاط ہی لیکن لازم آتا ہی کہ انس رض کی حدیث مین اگر خصوصیت مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق واللہ اعلم یہی قول ہی۔ اور اسی طرف ابن الہمام رح کا میلان ہی۔ م۔ اگر کسی سے گذشتہ ایام مین ظلم ہوگیا تو اسکا استغفار کرے اور آیندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اسنے مخالفت کی تو قاضی اسکو تعزیر دے بدون قید کے الجوہرہ۔ باری والی عورت کے سوائے دوسری عورت سے جماع نکرے جسکی باری نہو اور رات مین اسکے پاس نجاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہان مرض شدید ہو اور کوئی مونس نہو تو اسکے پاس نہو صحت یا موت تک اقامت کرے الجوہرہ۔ اور جب حضرت صلعم بیمار ہوئے تو عورتون سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رض کے یہان رہین۔ ف۔ والاختیار فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ہو التسویۃ دون طریقہا۔ اور دورہ کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہی کیونکہ جو چیز مستحق ہی وہ تو برابری ہی نہ برابری کا طریقہ ف۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی باری مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نٹھہرے الخلاصہ۔ ت۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک مین باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار مین ہی مگر جو دورہ ہو سب مین برابر ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتۃ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے مین ہی۔ لا فی المجامعۃ۔ مجامعت کرنے مین نہین ہی۔ لانہا تبتنی علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہی ف۔ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن از راہ دیانت گاہ گاہی واجب ہی حتی کہ چار ماہ کا ناغہ نہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کردیا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت اسکو برداشت کرسکے۔ ہ ف ع و۔ واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے مین برابری واجب ہی اسی طرح کھانے پینے مین برابری واجب ہی ف ت۔ مین کہتا ہون کہ یہ نفقہ کے معنی مین ہی اور رہا ہدیہ تو صحیح مین روایت ہی کہ جو دن آنحضرت صلعم کا حضرت عائشہ رض کی باری کا ہوتا تھا اُسی روز لوگ ہدیہ بھیجا کرتے تھے پس اسمین ہدیہ والون کا اختیار ہی۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات مین ہو جیسے چوکیدار تو شافعیہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہی ف۔ یہ سب اسوقت کہ دونون منکوحہ آزاد ہون۔ وان کانت احدیہما حرۃ والاخری امۃ۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو ف۔ یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لیے آزاد کا نصف ہی۔ فللحرۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث۔ پس آزاد کے لیے قسم مین سے دو تہائی ہی اور باندی کے لیے ایک تہائی ہی۔ بذلک ورد الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہی ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ و عبدالرزاق والدارقطنی والبیہقی عن علی کرم اللہ وجہہ اور اسکے اسناد مین منہال بن عمرو راوی ہی۔ تقریب مین لکھا کہ صدوق ہی اکثر اسکو وہم ہو جاتا ہی اس سے بخاری نے غیر صحیح مین

وسنن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبداللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اسمین اکثرون نے جرح کی اور تقریب مین ضعیف کہا
ابن الہمام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلے دونون ثقہ حافظ مین تو ابن
حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہوگیا۔ مین کہتا ہون بلکہ یہی سعید بن المسیب و سلیمان بن یسار دونون فقہاء سے۔ یہ سند ورہ سے یہی
روایت کیا تو وہم منہال دور ہوگیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت مین حرہ و باندی برابر
ہین۔ لیکن ہمارے اصول مین اتباع اثر اولی ہے۔ **ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ** - اور اسلیئے کہ باندی کا حل حلیت
حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔ **فلا بد من اظہار النقصان فی الحقوق** - تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ **و
المکاتبۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیھن قائم** - اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد ہو تو وہ
بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ انمین بھی رقیت قائم ہے۔ **قال ولا حق لھن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج بمن شاء
منھن** - قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت مین منکوحات کا کوئی حق قسم مین نہیں ہے تو شوہر انمین سے جسکے ساتھ چاہے سفر کرے
والاولی ان یقرع بینھن فیسافر بمن خرجت قرعتھا - اور بہتر یہ کہ انمین قرعہ ڈالے تو جسکا قرعہ نکلے اسکے ساتھ سفر کرے۔
وقال الشافعی القرعۃ مستحقۃ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ - اور شافعی رح
کہتے ہین کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنے حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیون مین قرعہ ڈالتے
تھے **ف** رواہ الستہ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہین۔ **الا انا نقول ان القرعۃ** - مگر ہم کہتے ہین
کہ یہ قرعہ ڈالنا **ف** کچھ واجب نہیں تھا بلکہ **لتطییب قلوبھن** - بیبیون کے دل خوش کرنے کو تھا۔ **فیکون من باب
الاستحباب** - تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ **وہذا لانہ لا حق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج** - اور استحباب پر محمول کرنا اسواسطے
کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت مین جورو کا کچھ حق نہیں ہے۔ **الا یری ان لہ ان لا یستصحب واحدۃ منھن فکذا لہ ان یسافر
بواحدۃ منھن ولا یحتسب علیہ تلک المدۃ** - کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جورؤن مین سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لیجاوے
تو اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ ایک کو لیجاوے اور یہ مدت اسپر محسوب نہوگی **ف** لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہان کسی کو ساتھ نہیں لینا تو برابری
ہے بخلاف ایک کے ساتھ لیجانے۔ مین نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی ہے کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا
کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ معلوم ہے اور یہان تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر باری باندھنا
خود واجب نہ تھا کما فی قولہ تعالے ترجی من تشاء منھن الآیۃ۔ علاوہ برین سفر مین بعض پر حفاظت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض
پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہوا۔ **ف** **وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمھا لصاحبتھا جاز** - اور اگر زوجات
مین سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنی کسی سوت کے لیئے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ **لان سودۃ بنت زمعۃ رضی اللہ
عنہا سالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یراجعھا وتجعل یوم نوبتھا لعائشۃ رضی اللہ عنہا** - کیونکہ سودہ بنت زمعہ
رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہ رض سے مراجعت فرماوین اور سودہ رض اپنی باری
کے دن کو حضرت عائشہ رض کے لیئے کردینگی **ف** پس آپ نے مراجعت کرلی رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ مین یہ اشعار
ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھون نے اپنا دن حضرت عائشہ رض کے لیئے کردیا۔ بہرحال یہ
جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیئے کردے اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالے کا قول ہے۔ **ولھا ان ترجع فی ذلک لانھا اسقطت
حقا لم یجب بعد فلا یسقط** - اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرلے کیونکہ اسنے ایسا حق ساقط کیا جو ہنوز
واجب ہی نہیں ہوا ہے تو وہ ساقط نہو جائیگا **ف** جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن مین غیر باری والی کے یہان اسکے اصلاح
حال و پرداخت امور کے لیئے جانا بدون اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن مین حدیث عائشہ رض مین صریح ہے سمعت وکذا فی الجوہرۃ۔

روا نہیں کہ سوتین ایک مسکن مین جمع کرے مگر برضامندی - ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہے - مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز
جسکی بوے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کرے حتی کہ سبز مہندی سے - مرد عورت کو زینت چھوڑنے
پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے تو مارے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز اسکے فرائض چھوڑنے پر مارے مگر
اور بغیر اجازت نکلنے پر مارے مگر جبکہ کسی واقعہ مین فتوی چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں و اسکو شوہر کا فتوی لانا منظور نہیں ہے - یعنی
ہمارے زمانہ مین اصلح یہ کہ منع کیجاوے - م - عورت کو مجلس وعظ مین جانے سے منع کرے - اگر عورت کا باپ لنجا ہو اگرچہ کافر ہو
اور کوئی پرداخت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے - بخلاف اسکے کسی شخص کی ماں جوان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو
منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ فجور کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے - ف - اگر عورت کو مرد
واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہے اور عورت کو سر سے بار بار نہانا سفر ہے تو برجندی نے شرح المختصر مین لکھا کہ جائز ہے کہ وہ
لیکن شوہر کا حکم نہ ماننا اسکو جائز نہیں ہے - م - مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت مین گزارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت
سے مانوس کرے اسمین کوئی حد مقرر نہیں بلکہ احیاناً اسکی رعایت کرے - القاضیخان اور یہی صحیح ہے البحر - اگر نکاح مین شرط کی
دوسری جورو کے پاس زیادہ رہیگا یا اسنے اپنا مال خرچ کرکے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے
کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہے وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے الخلاصۃ وغیرہ - اسکی ذاتی مملوکہ باندیون
کے واسطے باری کا حق نہیں ہے لیکن جب دو زوجہ ہون تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن مین اپنی باندیون
وام الولد مین سے جہان چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہون تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیون کے پاس
کچھ نہیں سوائے راہ راہ گزرنے کے مانند توقف کرے - قاضیخان ھ -

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل مین ہے - مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے - اور مترجم لکھتا ہے کہ رضیع یعنی بچہ دودھ
پینے والا اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی - فطام دودھ چھوڑنا - مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام - مزنیہ وہ عورت جس سے
مرد نے زنا کیا ہو - واضح ہو کہ آباء شرعاً وہ ہین جنکو عرف مین حقیقی کہتے ہین باپ اور باپ کا باپ دادا - وعلی ہذا - اولاد سگا بیٹا و
بیٹی اسکا بیٹا وعلی ہذا - م - رضاعت شرع مین چوسنا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص مین - مع - اور ان لفظون
کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوسنا خواہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اسکو پلا دے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو - م - اور اسی کے ساتھ لاحق ہے دودھ کا حلق
مین ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا - ت ح - بالجملہ فقط منہ و ناک سے جوف مین بطور غذا پہونچنا شرط ہے - م ر - اور دودھ کی بجائے
نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی اور آدمیہ کہنے سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچہ کسی
گاے بکری وغیرہ سے پئین تو انمین رضاعت نہیں ہے اور مرد نکل گیا حتی کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو باتفاق
ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہے - م - بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو الظہیریہ - اور اگرچہ بغیر بیاہی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم
اور اگر بیاہی عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ - اور
رضاعت کا حکم جیسے دار الاسلام مین ہے دار الکفر مین بھی متحقق ہوگا حتی کہ اگر دار الکفر والے مسلمان ہوگئے تو جن دودھ شریکون
مین انکا نکاح ہے فسخ کر دیا جائیگا - الوجیز - ھ **قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواء** - فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہے - ف
قلیل یہ کہ اسکے جوف تک پہونچ جانے کا تیقن ہوجاوے - القاضیخان - اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے مین شک ہے تو حرمت نہین
ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گانون کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہین کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد نے

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہی۔ عورتون پر واجب ہی کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاوین اور جسکو پلایا اسکو یاد رکھین اور مشہور کرین
اور احتیاطاً لکھ لاوین ف م۔ پس قلیل وکثیر رضاعت متفق برابر ہین۔ **اذا حصل فی مدة الرضاع تعلق به التحريم** جب
یہ رضاعت متیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی۔ ف اور یہی امام مالک کا
قول ہی۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہا کا قول ہو بلکہ نووی رح نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی
نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہد مین قلیل وکثیر رضاع باجماع المسلمین یعنے باجماع سلف محرم ہی۔ مع۔ **وقال الشافعی لا یثبت
التحريم الا بخمس رضعات**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تحریم نہین ثابت ہوتی مگر پانچ رضعہ سے ف یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بچہ
چوستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ اکتفا کرے۔ **لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة
ولا الاملاجتان**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایک بار چوسانا اور نہ دو بار
چوسانا ف کمافی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہین ہی۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہی کہ جو قرآن مین نازل
ہوا اسمین دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے وفات پائی درحالیکہ وہ قرآن کی قرات مین تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت مین ہی کہ وہ ایک صحیفہ مین میرے
تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلعم کی وفات مین رہے بکری نے گھسکر کھالیا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہین ہی
اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہین ہوسکتے کہ وہ قرآن مین سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجموعہ باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہی اور کسی سے
اسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور یہ امر ایسا نہین تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہین ہوتے مع عورتون ومردون کے
کیونکہ انمین رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنة بلکہ تمام فرقہاے اسلامیہ تقریبًا متفق ہین کہ یہ قرآن وہی متواتر
ثابت ہی سوائے روافض کے بلکہ روافض مین سے چند لوگون کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسنے چاہا تھا کہ مثل انجیل
نصرانیہ کے اہل اسلام مین بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن معتمد نہین بلکہ تحریف ہی حالانکہ اسکی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہین
اول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون۔ اللہ تعالے فرماتا ہی کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنے والے
ہین۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہین اور گذرے ہوئے تمام پیغمبرون وشاہون وملکون بلکہ موجودہ دور دراز ملکون کے ثبوت
مین تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت وعلم ہی پس جب کرورون وسنکھون مسلمانون کے اجماع وتواتر سے یہی قرآن ہی تو اسمین
تحریف ونقصان کو قطعًا کچھ دخل نہین ہی اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہین کیا کہ خمس رضعات قرآن مین اور نہ ہرگز شافعی اسکے
مدعی ہوئے غیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہی کہ قرآن مجید مین جو رضاعت وارد ہی وہ لغت پر ہی یا لغت سے منقول ہو کر شرع مین ہی جیسے صلوة
وزکوة کہ لغوی معنی سے نقل کرکے شرعی معنی تک آیا پس شافعی رح مدعی ہین کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت
عائشہ رض ہی اور اسکے یہ معنی ہین کہ رضاعت جو قرآن مین تلاوت کی جاتی ہی وہ پانچ رضعات کے معنی مین ہی اسکو حضرت عائشہ رض نے
قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہین کہ شاید حضرت عائشہ رض کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام واحکام رضاعت ہونگے اور
سابق مین کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہرحال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہین کہ رضاعت لفظ منقول ہی اور شاید کہ یہی
تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہی چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رض نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعود رض نے کہا
کہ رضاعت کے بارہ مین انجام کار یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہی اور ابن عمر رض نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک
در اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہین ہوتی ہی۔ **ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الآية**۔ اور ہماری حجت
یہ قول الہی ہی وامہاتکم الآیۃ یعنی اور تم پر حرام کی گئین تمہاری وہ مائین جنہون نے تمکو دودھ پلایا ف یہ خطاب تمام عرب کو ہی اور وے
اس سے یہی سمجھتے ہین کہ حلق سے دودھ اترنا موجب رضاعت ہی تو یہ دلیل صریح ہی۔ **وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع**

مایحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے ف رواہ البخاری ومسلم وغیرہما اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ سے مروی ہے - ومن غیر فصل - یعنی آیت و حدیث بغیر تفصیل کے ہے ف آیت میں قلیل وکثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً دودھ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بحکم قرآن و حدیث محرم ہے - ولان الحرمۃ وان کانت لشبہۃ البعضیۃ الثابتۃ بنشوء العظم وانبات اللحم لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت اگانے سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے ف یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتی کہ اگر پانچ رضعات پیے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہ ہوا کہ کہاں کہاں ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بفعل الارضاع - تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ف نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل وکثیر سب میں پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا - وما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی رح نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے - او منسوخ بہ - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے ف کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اسکے ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے - پھر مصنف رح نے یہ شرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اس وقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہے - وینبغی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما نبین - اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کرینگے - ثم مدۃ الرضاع ثلثون شہرا عند ابی حنیفۃ رح - پھر رضاعت کی مدت ابوحنیفہ رح کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں ف حتی کہ دودھ چھوڑانے کے بعد اس مدت میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ - میں کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطاً محرم رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رح ہے - م - وقالا سنتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہیں ف یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں م یہی اصح ہے - اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا - مع - اور اسی پر فتوی رہیگا - جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم رح نے تصحیح القدوری میں نقل کیا - وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ف وامام احمد کا ہے - ع - اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے - اور اسمیں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتی کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے - ع - وقال زفر رح ثلثۃ احوال - اور زفر رح نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں - لان الحول حسن للتحول من حال الی حال ولا بد من الزیادۃ علی الحولین لما نبین - اس واسطے کہ حول یعنے مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے بوجہ اسکے جو ہم بیان کرینگے - فیقدر بہ - تو اندازہ اسکا تین سال سے ہوگا - ف حتی کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدلکر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو - ولہما قولہ تعالی وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وحملہ وفصالہ الخ یعنے بچہ کا حمل و جدا ہونا دو برس چھ ماہ ہیں ف تو حمل کی اور ماں سے فطام کی یہ مدت ہوئی - ومدۃ الحمل ادناہا ستۃ اشہر - اور حمل کی کم مدت چھ مہینہ ہیں - فبقی للفصال حولان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے ف یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد فطام ہے لیکن مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو مہینہ ہیں اگرچہ کمتر چھ ماہ ہوں تو ۹ ماہ نکالکر فطام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دیئے ہیں - ہاں یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ - وقال النبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے ف لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی اور صورت یہ کہ

ابن عباسؓ کا قول ہے جیسا کہ اسکو ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق وسعید بن منصور نے روایت کیا اور یوں ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعودؓ کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ نہایت یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف ومرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ حرج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ یعنی مطلقہ مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں۔ واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ مائیں اپنے جنے ہوئے بچہ کو دودھ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابوحنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جسمیں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ ہذہ الآیۃ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے ف یعنی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شھرا۔ اسی آیت سے ابوحنیفہؒ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ ووجہہ انہ تعالیٰ ذکر شیئین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں ف ایک حمل اور دوم فصال۔ وضرب لہما مدۃ۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی ف یعنی ثلثون شہرا۔ دو برس چھ مہینے تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امامؒ نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکلواحد منہما بکمالہا تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی ف یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للدینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے ف مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ میعاد دیئے تو ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح بیان بھی ہر ایک حمل وفصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ قام المنقص فی احدہما فبقی الثانی علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہگئی ف یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہؓ وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (ع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ رہی فصال کی مدت تو اسکے بارہ میں کوئی نص کمی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہگئی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاع ثابت ہونگے۔ ولانہ لابد من تغیر الغذاء لینقطع الانبات باللبن۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضرور ہے تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو ف کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی وگوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا ہے یہانتک کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدلکر دوسری غذاء سے بچہ کے بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکے دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادۃ مدۃ یتعود الصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جسمیں بچہ دودھ کے سوائے دوسری غذا کی عادت پکڑے ف تو لامحالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوئی جسمیں دودھ سے بڑھاؤ کی عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے سو لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نص سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بادنی مدۃ الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کمتر مدت کے ساتھ ف یعنی چھ ماہ۔ لانہا مغیرۃ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے ف کیونکہ حمل کی غذاء بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغایر غذاء الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذاء مغایر غذاء رضیع ہے ف یعنی پیٹ میں جو غذاء پاتا تھا بعد پیدا ہونے کے غذاء بدل گئی۔ کما تغایر غذاء الفطیم۔ جیسے رضیع کی غذاء مغائر غذائے فطیم ہے ف یعنی جیسے دودھ پینے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذاء بدلی ہوتی ہے۔ تو جب ہر ایک کی غذاء بدلی اور

ہمنے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کمتر مدت جسمین غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو پس اب ہم کہتے ہین کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلنا ضرور رہی اور دو برس تک دودھ پیتا ہا تو اس غذا کا بدلنا کمتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لارضاع بعد الحولین کے مقابلہ مین قبول نہین ہو جواب یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہین۔ **والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ یحمل النص المقید بحولین فی الکتاب** اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہو اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہو محمول ہوگی **ف** یعنی حدیث اور نیز آیت وليس كاملين دونون سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہو یعنی زید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا ضرور رہا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہو کہ مطلقہ مان اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت مین اسکے باپ سے نان ونفقہ کی مستحق ہو تو حدیث و آیت مین بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی مستحق نہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسمین مطلقہ مان کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہو وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہو اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہو وہ امام رح کے نزدیک ڈھائی برس ہو اور صاحبین رح کے نزدیک دو برس ہو اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتوی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہو اگرچہ دلیل ظاہر نہو چنانچہ رسم المفتی مین مصرح ہو جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ جب صاحبین خلاف ہون تو مفتی مختار ہو کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتوی دے اور اصح یہ ہو کہ قوت دلیل کا اعتبار ہو کما فی الحاوی۔ مین کہتا ہون کہ اسپر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی مین جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتوی دے جیسا کہ فتاوی رملی وغیرہ مین ہو۔ مین کہتا ہون کہ تحقیق حق یہ ہو کہ مقلد دو قسم کے ہین ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہین تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے باور کرتا ہو یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جسکو امتیاز کی قوت ہو تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرکے قوی کو ضعیف سے امتیاز کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ مین ضرور موجود ہوتا ہو اور اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہو چنانچہ یہ اوائل فتاوی الرملیہ مین مصرح ہو کما یظہر من الدرر وحواشیہ۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ مولی کو جائز ہو کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو ضرر نہو۔ جیسے مولی کو روا ہو کہ اسکو دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھڑانے یا پلانے کا جبر نہین کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہو۔ الجوہرہ۔ ت د۔ دیانۃً مان پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہو م۔ **قال واذا مضت مدۃ الرضاع۔** فرمایا اور جب گزر جاوے رضاعت کی مدت **ف** ڈھائی برس بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے **لم یتعلق بالرضاع تحریم۔** تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہوگی **ف** تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہو۔ م۔ **لقولہ علیہ السلام لارضاع بعد الفصال۔** بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہین ہو **ف** یعنی مدت رضاع دو برس یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متحقق نہین ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھڑایا یا نہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف روایت طبرانی و عبدالرزاق ہو اور حضرت عائشہ رض سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھین کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہو اپنے سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتین کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہو کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ رضاعت مین سے حرام نہین کرتی مگر وہی رضاعت جو آنتون کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود رض

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اگاوے اور ہڈی بڑھاوے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے
عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو مجاعت
سے ہے ف یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابو داؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری
رضی اللہ عنہ کا فتوی میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اسطرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ
فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتوی رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔م ف۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور پہلی
دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ف یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گوشت اصلی
پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکبیر لا یتربی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے سو اسطے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ
دودھ کے بڑھاو نہیں پاتا ہے ف بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھاو دوسری غذا سے متعلق ہوجاتی ہے (المسئلہ)۔ ولا یعتبر الفطام
قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑانا معتبر نہیں ہے ف حتی کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رح ڈھائی برس سے
پہلے اگر دودھ چھوڑایا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہوجائیگی
الا فی روایۃ۔ مگر ایک روایت میں ف جسکو حسن رح نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفۃ رح۔ ابو حنیفہ رح سے ف کہ قبل
مدت کے فطام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ
سے بے پرواہ ہوجاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاو منقطع ہوگئی بوجہ غذا بدل جانے کے ف یعنی پہلے دودھ سے بڑھاو کی بات
تھی جب اسطرح چھوڑایا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی
گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار مذہب ہے المحیط اور اسی پر فتوی ہے۔ الینابیع والواقعات
ھ ع د۔ وہل یباح الارضاع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ یا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف یا
نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضرورتہ لکونہ جزء الآدمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اسکا مباح ہونا بعذر ضرورت
ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے
کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے۔م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہبانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلے ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو
کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول
ہیں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار
ہوگا کیونکہ حقیقۃً نفع ہونا سوائے اللہ تعالی کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے
رہا یہ کہ اسکا جزو ہے شرعاً و طباً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتی کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے پس مثل پسینے
و پیشاب ہوگیا علاوہ برین یہ دودھ بعد حرمت کے بچہ پر قدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہے تو
پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہیے ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔م۔ قال ویحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہوجاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف یہ
طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے تو افادہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل حرمت
نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو پہلے اوپر روایت کی ف یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ یہ
رضاعت مانند نسب کے محرم ہوتی ہے۔ الا ام اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا۔ سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ
اس سے تزوج جائز ہے ف بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعی ماں کو

جسنے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہو اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کرسکتا ہے بشرطیکہ مرضعہ ماں دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید و ہندہ دونے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے۔ تع۔ یوں ہی رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے۔ ت۔ **ولا یجوز ان یتزوج ام اختہ من النسب** ۔ اور یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے **ف** کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی طرف سے تو کسی بہن کی ماں سے نہیں جائز۔ **لانہا تکون امہ** ۔ کیونکہ بہن کی ماں خود اسکی ماں ہوگی **ف** اگر بہن سگی یا ماں کی طرف سے ہے۔ **او موطوءۃ ابیہ** ۔ یا باپ کی مدخولہ ہوگی **ف** جبکہ بہن صرف باپ کیطرف سے ہو۔ اور باپ کی جورو بھی بیٹے پر مطلقاً حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو۔ **بخلاف الرضاع** ۔ برخلاف رضاعت کے **ف** کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی ماں ہوگئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ وعلی ہذا القیاس۔ **ویجوز تزوج اخت ابنہ** (بل ولدہ ف) **من الرضاع ولا یجوز ذلک من النسب** ۔ اور جائز ہے نکاح کرلینا رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ **لانہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم یوجد ہذا المعنی فی الرضاع** ۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اسپر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے **ف** مثل سابق بیان کی صورتیں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جسنے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ ہندہ کچھ زید کی جورو نہیں ہے بلکہ خالد کی جورو ہے تو بکر و عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ پس زید کو جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامے عورت کا جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جورو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزوج جائز ہے۔ الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاویں تو حلت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف نے دونوں اسلیوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انھیں مذکورات میں منحصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جورو نہیں ہوئی دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جسکے ماں موجود ہے تو اسکی ماں سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری ساس نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی ماں اور چہارم رضاعت سے ماموں کی ماں اور پنجم رضاعی فرزند کی پھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن رضاعی نہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوتی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی کے باپ سے اور رضاعی حفیدہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ سب دو شعر میں جمع ہیں ؎ یفارق النسب الرضاع فی صور ✦ کام نافلۃ او جدۃ الولد ✦ وام اخت واخت ابن وام اخ ✦ وام خال وعمۃ ابن اعتمد ✦ اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسنے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسنے تیری ماں کے ساتھ دودھ پیا اور ہرایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی ماں یا دوسری رضاعی ماں ہے یا رضاعی دادا کی مدخولہ جورو ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثنیات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ حدیث میں رضاعت کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و خالات و عمات و بنات الاخ و بنات الاخت ہیں یعنی مائیں و بیٹیاں و بہنیں و خالائیں و پھوپھیاں و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس رضاعت جہاں ایمیں سے کوئی پائی گئی یعنی جہاں

ماں یا بیٹی آخر تک ہوگئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ جسقدر صورتیں استثنار مین مذکور ہوئیں انمین کوئی بھی نسبی محرمات
مین سے نہیں تو انکو نص شامل ہی نہین پس تخصیص کیونکر ہوسکتی ہی - اور جب تجھے وجہ معلوم ہوگئی جسپر مدار استثنا ہی تو دیگر صورتین
نکال سکتا ہی جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جورو سے یا رضاعی پسر کی جورو سے نکاح حرام ہوتا اسی نص یعنی یحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب - سے مشکل ہی اسواسطے کہ انمین تو نسب نادر ہی تو رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہوسکتی حتی کہ تحریم بلا دلیل
ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہی اسواسطے کہ نسب مین حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم - موجود ہی یعنی نطفہ سے پسر ہونا منصوص ہی
تو رضاعی پسر مانند متبنی پسر کے خارج ہوگیا ہذا الملخص مافی الفتح - اور جواب آتا ہی - م - وامراۃ ابیہ او امرأۃ ابنہ من الرضاع لا یجوز
ان یتزوجہا کما لا یجوز ذلک من النسب - اور رہے رضاعی باپ کی دوسری جورو یا رضاعی پسر کی جورو تو جائز نہین کہ اس عورت
سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب مین نہین جائز ہی ف یعنی رضاعی باپ کو روا نہین کہ رضاعی پسر کی جورو سے نکاح کرے اور رضاعی
پسر کو روا نہین کہ رضاعی باپ کی جورو سے نکاح کرے - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی یحرم من الرضاع
ما یحرم من النسب - اگر کہا جاوے کہ نسب مین تو قید یہ کہ ایسے پسر کی مدخولہ حرام ہی جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو - جواب دیا کہ ذکر
الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی ما بیناہ - نص مین پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہی چنانچہ
ہم نکاح مین اس کو بیان کر چکے ف یعنی زمانۂ کفر والے جسکو منھ بولا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتی کہ بیچارے حقیقی بیٹے
بھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالی نے رد کردیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدایش ہوجانا بعقلی ہی تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے
لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہین کرسکتا - اور جب وہ سگا بیٹا نہوا تو اسکی جورو حرام ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی کیونکہ وہ جزو حقیقی نہین
ہوا - اسواسطے قید لگائی کہ ان بیٹون کی جورو ین حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہون - پھر کیا رضاعی پسر کی جورو بھی خارج ہوگی - تو جب
ہم دیکھتے ہین کہ یہ جورو نسبی کسی رشتہ مین نہین ہی تو کیون حرام ہو بلکہ خارج ہوکر جائز ہونی چاہیئے جیساکہ شیخ ابن الہمام نے بحث
کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہین تو نسبی باپ یا پسر کا اسمی اسپر صادق آتا ہی اور ہمنے نسب مین دیکھا کہ نسبی باپ یا پسر
کی جورو سے کوئی وجہ جزئیت وحرمت کی نہین مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہی اور ہمکو حدیث سے معلوم ہوچکا کہ رضاعی باپ
یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اسکی جورو بھی حرام ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب
م - ولبن الفحل - اور مرد کا دودھ ف یعنی جس مرد کی وطی سے اسکی زوجہ کا دودھ ہوا ہی یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا -
یتعلق بہ التحریم - تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی ف یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی - وہو ان
ترضع المرأۃ صبیۃ فتحرم ہذہ الصبیۃ علی زوجہا - اور وہ یہ ہی کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے
شوہر پر حرام ہوگی ف بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو - تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہوگیا - **وعلی آبائہ** - اور شوہر کے
آبار پر حرام ہوگی ف یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اوپر تک - **وابنائہ** - اور شوہر کے بیٹون پر حرام
ہوگی ف یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس - **ویصیر الزوج الذی نزل لہا منہ اللبن ابا للمرضعۃ** - اور یہ شوہر جس سے
اس مرضعہ عورت کا دودھ اترا ہی وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہوجائیگا ف تو اسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا
بھائی ہوگا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہو - اور یون ہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا - پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق
ہوئی تو مرضعہ سے بدرجۂ اولی متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا ماموں و چچا اسکا بچیرا دادا ہوا کیونکہ
مرضعہ اسکے بھائی کی بیٹی ہی اور رضیعہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی - اگر زید کے دو جورو ہون خواہ منکوحہ یا مملوکہ لونڈیان ہون ہر ایک
کے زید سے دودھ ہوا اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونون بہنیں ہوگئیں حتی کہ کوئی مرد ان دونون کو نکاح میں جمع
نہین کرسکتا - اگر ہندہ کے زید سے دودھ ہوا پھر زید کی طلاق یا وفات کے بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہی اور ہندہ

نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہی اور زید کی بیٹی ہوگئی لہذا بکر کے بیٹون کو اس سے نکاح کرنا جائز ہی اور لڑکا ہو تو وہ
بکر کی لڑکیون سے تزوج کر سکتا ہی - یہ اسوقت تک کہ بکر سے جنی نہو اور اگر بکر سے جنی تو یہ دودھ بکر کا ہوگیا - سف - وفی احد قولی
الشافعی لبن الفحل لایحرم - اور شافعی کے دو قول مین سے ایک مین ہی کہ مرد کا دودھ نہین محرم ہی ف - یہ بعض علماء کا قول تھا
اور اسی کو امام شافعی کے نواسہ عبدالرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رح سے روایت کیا - مین کہتا ہون کہ شاید امام شافعی نے حقیقۃً
اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہین ہی کیونکہ مرد کے وطی سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام ابوحنیفہ
ومالک رحمہ کے قول مین مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہی اور یہی کتب شافعیہ مین مذکور ہی اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا
قول ہی سوائے نواسہ کی روایت کے - لان الحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن بعضہا لابعضہ - اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام
ہونا تو جزو ہوجانے کی مشابہت پر ہی (جو دودھ سے ہوتی ہی) اور دودھ تو عورت کا جزو ہی مرد کا جزو نہین ف - تو مرد سے تحریم
نہوگی - اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہی - ولنا ما روینا - اور ہماری حجت وہ جو ہم روایت کر چکے ف - کہ یحرم من الرضاع مایحرم من
النسب - والحرمۃ بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع - اور نسب مین حرام ہونا دونون جانب سے ہوتا ہی تو اسی طرح رضاعت
مین جانبین سے حرمت ہوگی ف - یعنی نسب مین ماں و اسکا شوہر باپ دونون حرام ہوتے ہین یون ہی مرضعہ ماں و جس مرد سے
اسکا دودھ ہی وہ باپ ہوگا - اور اسمین صریح نص ہی یعنی - قولہ علیہ السلام لعائشۃ رض لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعۃ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سامنے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہی ف - چنانچہ خود حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ روایت کرتی ہین کہ بعد حکم حجاب کے افلح رضی اللہ عنہ میرے یہان آیا تو مین نے اس سے پردہ کیا - اسنے
فرمایا کہ تو مجھسے پردہ کرتی ہی حالانکہ مین تیرا چچا ہون - مین نے کہا کہ یہ کہان سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا
تو مین نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہی مرد نے نہین پلایا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو
مین نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہی تیرے یہان آویگا ف - یعنی بغیر پردہ کے تو اسکے سامنے ہوسکتی ہی
رواہ ائمۃ الصحاح الستۃ - اور ظاہر ہی کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا - ولانہ سبب لنزول اللبن منہا فیضاف الیہ
فی موضع الحرمۃ احتیاطاً - اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہی تو احتیاطاً مقام حرمت مین دودھ
اسی مرد کیطرف سے منسوب ہوگا ف - اسی جہت سے مسئلہ مین کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہی - پھر منجملہ فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقۃً دودھ
اترے تو اس سے تحریم متعلق نہوگی اور اسی پر اجماع ہی - لیکن شافعی رح نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح کروہ
ہی - مع - پھر واضح ہو کہ یہ وطی حلال مین ہی خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی مملوکہ نے اسکی تحت سے جنکر دودھ پلایا ہو - اور اگر جنی ہو مگر اس سے
نہین جنی مگر دودھ اترا کہ اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہی پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جورو سے ہو حلال
ہی - القاضیخان - اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ مین وطی کی کہ اسکو حمل رہا اور جنکر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد واطی سے بھی رضاعت ثابت
ہوگی اور اسکے جنے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہی المضمرات م د تتع - اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا حتے کہ مزنیہ
حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ از راہ نطفہ کے اس زانی کا جزو ہی حتی کہ زانی یا اسکی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہین ہی لیکن شرعاً اسکا
نسب ثابت نہین حتی کہ وہ زانی کی میراث وغیرہ نہین پاویگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہین ہی - پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو
زانی سے اترا ہی کسی بچہ کو لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہین کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہوگیا - رہا زانی مرد کا رضاعی
بچہ ہوگا یا نہین تو اسمین اختلاف ہی - ایک جماعت جنمین امام قاضیخان ہین لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ
یا کسی بیٹے پوتے کو تزوج نہین جائز ہی - م - اور تجنیس مین بعلامت اخباس ناطفی مذکور ہی کہ شیخ ابوعبداللہ الجرجانی رح بھی
یہی کہتے تھے - سف - فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہی یہی محیط مین جزم کیا کما فی النہر - اور وجہ یہ

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی و اسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزء اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی زنا کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو۔ چنانچہ فتح القدیر مین ہو کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی بیٹیون مین داخل ہو کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صریح نص مین شامل ہو۔ مف۔ اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹی کی بہن رضاعی بن خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہو۔ اور شامی مین ہو کہ بظاہر المعراج والخانیہ یہی قول معتمد ہو۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہو کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہین ہو چنانچہ فتح القدیر مین بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری رحنے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاع فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ و اسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق نہوگی جبتک کہ نسب ثبوت نہو اور جب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہوجائیگی اور ایسا ہی شیخ اسبیجابی رح و صاحب ینابیع نے ذکر کیا ہو اور یہی اوجہ ہو۔ مف۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید مین شیخ ابن الہمام کا قول در باب تعدیل الارکان کے شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نکرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو یعنی روایت شیخ ویری رح و شرح الطحاوی وغیرہ مین موجود کہ وہ زانی پر حرام نہین اور یہی بدلیل اوجہ ہو تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر مین لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہو کہ دختر زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہو کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہو اور رہا دودھ تو اسکا جزو نہین ہو کیونکہ وہ تو غذا ہے جو منھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہو نہ منی سے جو حقنہ کیطرح اسفل سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اسپر وارد ہوتا ہو کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ مین بھی یہی بات موجود ہو حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہو لہذا خلاصہ مین ہو کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتی کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کرلی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہوجائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہو۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے بثبوت نسب حرام کیا ہو اور یہ جو خلاصہ مین لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہو جنمین مصرح ہو کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہو تو رضاعت سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی ربیبہ ہو۔ مف۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے دودھ سے زوجہ نے پلایا تو شوہر پر حرام نہین ہوتی ہو معنی یہ ہین کہ وہ رضاعت سے حرام نہین ہوتی اگرچہ ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو۔ اور مدار استدلال کا ثبوت نسب پر ہو اور مضمرات مین لکھا کہ علی ہذا ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہان کہین وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہو تو بات رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی۔ مہ۔ حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہو اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہین تو مزنیہ کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہین ہو۔ اور جماعت اول کا خلاصہ شبہہ یہ ہو کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ مذہب مین بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہو حتی کہ وہ اس سے نکاح نہین کرسکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہو تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اسوجہ سے شامل ہو کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہو تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہو اسواسطے کہ رضاعت مثل نسب کے ہو اور خلاصہ جواب اسکا یہ ہو کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہو مگر زانی سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہوا تو جب اسی کا نسب معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہو لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی ہو جسے حرام قرار دی گئی وہ اسوجہ سے نہین کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اسوجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نطفہ سے مخلوق ہو بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ زانی کا نطفہ نہین ہو اور دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہین ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہو۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہین مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اکرام رضاعت ثابت کی۔ اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر [illegible]

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہے اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہے تو کیا زید کے اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہے جیسا کہ ظہیریہ مین مصرح ہے اور اسمین کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر حرام نہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں کمافی رد المحتار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر حواشی مثل بھائی و چچا کے زانی کی لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہین۔ اور یہی نہر الفائق وغیرہ مین مصرح ہے کہ سوائے اصول و فروع کے باقیون پر بالاتفاق حرام نہین ہے۔ اور فتح القدیر مین تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اسکا نسب زانی سے ثبوت نہین ہوا تاکہ اسکے حق مین قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق مین متعدی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ مین موجود نہین ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہین تو حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہین کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب و رضاعت واحد ہین۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونون مین فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ۔ اور حلال دودھ کی رضیعہ مین و حرام دودھ کی رضیعہ مین یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہے نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہین کہ مثبت ہونا حلال دودھ مین اسوجہ سے نہین کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہے بلکہ اسکی وطی سے پیدا ہے چنانچہ ہدایہ مین کہا کہ وطی ہونا سبب دودھ اترنے کا ہے لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے وطی مین بھی موجود ہے اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر نہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق مین اور اسکے اصول و فروع کے حق مین معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اسکے مع اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت مین فرق نہین اور جو صورتین رضاعت مین مستثنیٰ ہین وہ بوجہ نسب کے نہین ہین جیسا کہ فتح القدیر سے سابق مین نقل ہو چکا اور یہی اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگر زید نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتی کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں پر حرام نہین کما فی البحر والنہر اور شامی رحمہ نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیون پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہے اور رہا یہ کہ رضیعۂ مذکورہ خود زانی پر و اسکے اصول یعنے باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پر پوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اسمین اختلاف ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جنمین سے شیخ امام ابو عبد اللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و صاحب خزانۃ الفتاوی و امام ظہیر الدین المرغینانی رح و بزازی و صاحب خزانۃ المفتین ہین اور یہ حکم خانیہ و مجمع الانہر و برجندی وغیرہ مین مصرح مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہین اور یہی اسبیجابی و ینابیع مین مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر مین بنظر دلیل اوجہ قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے معتمد سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اوپر ذکر کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور چونکہ یہ مسئلہ منجملہ مشکلات کے ہے لہذا اختلاف و مقصود اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل و بہ الاعتماد

(۲)۔ **و یجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع**۔ اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے نکاح کرے **ف**۔ یہان ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے تزویج کرے۔ الغایۃ ۲۔ **لانہ یجوز ان یتزوج باخت اخیہ من النسب**۔ کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہے وہ کہ

مثل الاخ من الاب - اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہو ف یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہو تو
دونوں علاتی بھائی ہوئے - اذا کانت لہ اخت من امہ - جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہو ف یعنی ایک کی ماں نے
شلاً کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اُس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہو لیکن دوسرے
بھائی کے حق مین اجنبیہ عورت ہو - جاز لاخیہ من ابیہ ان تیزوجہا - تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن
سے نکاح کرے ف اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھ لو - ع - وکل صبیین اور ہر دو طفلک
ف یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے - ت - اجتمعا علی ثدی امرأۃ واحدۃ - دونوں ایک عورت کی چھاتی
پر مجتمع ہوے ف یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ مین ہو یا نہو خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا
دو سے - غرضکہ کسی طرح ہو - لم یجز لاحدہما ان تیزوج بالاخری - تو ان دونون مین ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا روا نہین ہو
وہذا ہو الاصل لان امہما واحدۃ فہما اخ واخت - اور یہی باب حرمت مین اصل ہو کیونکہ دونون کی مرضعہ ماں ایک عورت
ہو تو یہ دونون بھائی بہن ہین - ولا تیزوج المرضعۃ احدا من ولد التی ارضعت - اور نکاح مین نہین لاوے رضیعہ
لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسنے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں
کی رضیعہ کو نکاح مین نہ لاوے - لانہ اخوہا - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو - ولا ولد ولدہا - نہ اسکی اولاد کی اولاد کو
ف یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد مین سے بھی کوئی لڑکا تزوج نکرے - لانہ ولد اخیہا - کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو - ف
چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو - ولا تیزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعۃ - اور نہین نکاح مین
لاوے رضیع لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو - لانہا عمتہ من الرضاع - کیونکہ وہ اسکی رضاعی پھوپھی ہو ف پھر یہ
سب خالص دودھ کے تناول مین ہو اور اگر مدت رضاعت مین مخلوط دودھ تناول کیا بایں طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر
خلط ہوا تو یا وہ دودھ کے مانند پتلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہوگا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے
فرمایا - واذا اختلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مخلوط ہوا ف یا مخلوط کیا - بالماء - پانی کے ساتھ ف یا دوسرے مائعات کے
ساتھ - واللبن ہو الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف ظاہر امراد یہ کہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج
مین کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز انمین سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلتا اور امام محمد
کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا - ہے بالجملہ اسکو کسی بچے نے پیا - تعلق بہ التحریم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف جیسے غیر مخلوط مین
وان غلب الماء لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہو گی ف یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ بغیر ضرورت اسکا
پینا حرام ہو - خلافاً للشافعی ہو یقول انہ موجود فیہ حقیقۃ - برخلاف قول شافعی رح کے وہ فرماتے ہین کہ عورت کا دودھ اس پانی مین درحقیقت
موجود ہو ف اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچے مین اسقدر گیا جو پانچ رضعات تک پہونچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی
ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما - اور ہم کہتے ہین کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ از راہ حکم کے موجود نہین ہو ف اگرچہ حقیقت
مین موجود ہو - حتی لا یظہر بمقابلۃ الغالب - حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ مین وہ ظاہر نہین ہوتا ف بلکہ غالب کا حکم رہتا ہو اور
مغلوب کا حکم نہین رہتا - کما فی الیمین - جیسے قسم مین ہو ف مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہین پیونگا پھر کسی نے اسکے
دودھ مین اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالف پی گیا تو بالاتفاق حانث نہین ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکماً مغلوب مثل معدوم کے
ہو - وان اختلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا - لم یتعلق بہ التحریم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم
رضاعت متعلق نہو گی - وان کان اللبن غالبا عند ابی حنیفۃ - اگرچہ طعام مین دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہو - وقالا اذا کان اللبن غالبا تعلق بہ التحریم - اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی

قال قولہما فیما اذا لم تمسہ النار۔ مصنف رح نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت مین ہے کہ طعام سے مخلوط کر آگ سے مس نہوا ہو۔ **حتی لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحریم فی قولہم جمیعا**۔ حتی کہ اگر دودھ مخلوط الطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول مین تحریم متعلق نہوگی **ف** اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہوکر پختہ طعام ہوگیا **لہما ان العبرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شئی عن حالہ**۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی مین جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نکیا ہو **ف** یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے مین زائد کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط مین اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر نکیا ہو۔ دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہین بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدائع مین کہا کہ اگر دودھ کو محض یا رائب یا خیراز یا جبین یا اقط یا مصل بنادیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہین۔ م۔ **ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل** اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے **ف** یعنی غذا ہوکر جزو بدن ہونے مین طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ **واللبن تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب**۔ اور دودھ اس طعام کا تابع در بارہ مقصود یعنے غذائیت کے ہے تو دودھ مانند مغلوب کے ہوگیا **ف** گویا حقیقۃ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام رح کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک کسی حال مین تحریم ثبوت نہوگی۔ الکافی م۔ **ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عندہ ہو الصحیح لان التغذی بالطعام اذ ہو الاصل**۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرے ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہین ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے **ف** خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جبھی تھا کہ وہ جزو بدن ہو حالانکہ غذا یہان طعام سے ہے تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار رہوا۔ اور کافی مین ہے کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہجاوے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی م۔ اور یون ہی قاضیخان مین ہے کہ اگر دودھ مین روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اسمین ستو لتھ دیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی م۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی ع۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کرکے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی م۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذا لے طعام کی عادت ہوگئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات مین سے ہوجائیگا۔ پھر مین نے فتح القدیر مین دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت مین ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہوچکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی مین طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام مین دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہوچکی ہو تو ایسی حالت مین دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی۔ ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو رہا یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت مین بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہان اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن مین نے اسکو نہین پایا فتدبر م۔ **وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق بہ التحریم**۔ اور اگر دواء کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگی **ف** اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دواء صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ **لان اللبن یبقی مقصودا فیہ**۔ اسواسطے کہ اس خلط مین دودھ ہی مقصود رہا۔ **اذ الدواء لتقویتہ علی الوصول**۔ اسواسطے کہ دواء تو دودھ کو پہونچانے مین تقویت دینے کے لیے ہے **ف** اور معنی میرے نزدیک یہ ہین کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دواء ہو فقیہ کی نظر اسمین حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہونچنے پر متعلق ہے خواہ منھ سے ہو یا ناک سے اور دواء کچھ غذا نہین تو یہان دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن جبھی وہ غذا ہوگا کہ دواء سے غالب ہو ورنہ دواء اسکو مانع ہوگی۔ یہ معنی دقیق لطیف

ہین واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - واذا اختلط اللبن بلبن الشاۃ وہو الغالب تعلق بہ التحریم وان غلب لبن الشاۃ
لم یتعلق بہ التحریم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہی تو اس سے تحریم رضاعت
متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہیں متعلق ہوگی - اعتبارًا للغالب کما فی الماء - بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے
جیسے پانی مین خلط کا حکم گذرا - واذا اختلط لبن امرأتین - اور جب دو عورتون کا دودھ مختلط ہو جاوے ف اور اس سے
کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونون سے ہوگی یا کسی ایک سے - اسمین اختلاف ہی - تعلق التحریم باغلبہما عند ابی یوسف
ابو یوسف رح کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونون مین سے زائد ہی ف یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہی
لان الکل صار شیئًا واحدًا فیجعل الاقل تابعًا للاکثر فی بناء الحکم علیہ - کیونکہ کل ملکر ایک چیز ہوگیا تو اسپر حکم رضاعت
مبنی کرنے مین کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا ف یہ قول اگرچہ متن مین مختار ہی لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہین جبکہ رضاعی
والدہ کئی ہوسکتی ہین اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو - م - وقال محمد وزفر یتعلق التحریم بہما لان الجنس لا یغلب
الجنس - اور امام محمد و زفر نے کہا کہ تحریم رضاعت کی دونون عورتون سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہین ہوتی ف
اسطرح کہ ایک بمنزلہ معدوم ہو جاوے - فان الشیٔ لا یصیر مستہلکًا فی جنسہ لاتحاد المقصود - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر
نیست نہین ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہی ف بلکہ کثرت سے قوت ہو جاتی ہی - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہی - وعن ابی
حنیفۃ فی ہذا روایتان - اور ابو حنیفہ رح سے اسمین دو روایتین ہین ف جیسے مذکور ہوا - واصل المسألۃ فی الایمان
اور اصل یہ مسئلہ باب قسم مین ہی ف مثلاً کہا کہ اس گاے کا دودھ نہین پیونگا پھر اسکے دودھ مین دوسری گاے کا دودھ مختلط کرکے
پیا پس اگر دوسری گاے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ منسر اسمین گویا نیست ہوگیا اور امام محمد کے نزدیک
نہین بلکہ بڑھ گیا تو حانث ہوگا اسی طرح یہان بھی امام محمد کے نزدیک دونون کا اعتبار اور دونون سے رضاعت متحقق ہوگی - م - یہی قول
اوجہ و اظہر ہی الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہی شرح ابن الملک ع ف ع - اور اگر دونون کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونون سے تحریم ہوگی
النہر - اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ مین عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحریم رضاع واجب ہی البحر م - بلکہ بالاتفاق ہوجاتی
متحقق ہی الجوہرۃ ت د - واذا نزل للبکر لبن فارضعت صبیا تعلق بہ التحریم - اور اگر باکرہ کے دودھ اترا اسنے کسی بچہ کو پلایا
تو رضاعت متحقق ہوگی ف یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہی بشرطیکہ نو برس سے کم نہو الجوہرہ ع - پس فقط یہ باکرہ اس رضیع کی
رضاعی مان ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحریم نہوگی ف - اور بیاہی مین احتیاطًا ہوگی - الخزانہ ع - لاطلاق النص
دلیل اسپر اطلاق نص ہی ف یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقًا خواہ بیاہی ہو یا باکرہ ہو شامل ہی - ولانہ سبب النشو فثبت
بہ شبہۃ البعضیۃ - اور اسلیے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہی تو جزو ہو جانے کی شباہت ثابت ہو جائیگی ف اور اسی سے
تحریم رضاعت ثبوت ہوتی ہی - واذا حلب لبن المرأۃ بعد موتہا - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا - فاوجر الصبی
پس وہ بچہ کے منہ مین ٹپکایا گیا - تعلق بہ التحریم - تو تحریم رضاعت متعلق ہوگی - خلافا للشافعی - برخلاف قول شافعی کے - ہو
یقول الاصل فی ثبوت الحرمۃ انما ہو المرأۃ - شافعی کہتے ہین کہ ثبوت حرمت مین اصل تو عورت ہی ف پس پہلے حرمت کا تعلق
عورت کے ساتھ ہوتا ہی - ثم یتعدی الی غیرہا بواسطتہا - پھر عورت کے واسطہ سے یہ حرمت غیر کیطرف متعدی ہوتی ہی ف یعنی
بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہی - وبالموت لم تبق محلا لہا - اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہین رہی ف تو حرمت
اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی - ولہذا لا یوجب وطیہا حرمۃ المصاہرۃ - اور اسی جہت سے
کہ مردہ عورت محل حرمت نہین رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہین ہوتی ہی ف حتی کہ اگر مردہ عورت سے
وطی کی تو جائز ہے اسکی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کرے - ہر چند کہ زنا انکے نزدیک موجب مصاہرہ نہین ہوتا - ولنا ان السبب ہو شبہۃ

الجزئیۃ- اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزو ہوجانے کا شبہہ ہے- وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات- اور یہ بات
دودھ میں موجود ہے بوجہ اسکے کہ دودھ میں گوشت جمانے وہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں ف- اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
وہو قائم باللبن- اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں ف- رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال فاسد ہے
وہذہ الحرمۃ تظہر فی حق المیتۃ دفنا وتیمما- اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں از راہ دفن کرنے او تیمم کرانے کے ظاہر ہوگی
ف- یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے
کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منھ میں ٹپکایا گیا اسکا شوہر موجود ہے
اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدون غسل کے اسکو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرا دے اور
دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی- العنایہ وغیرہ- الحاصل رضاعت کی جزئیت تو گوشت وہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف
حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے- اما الجزئیۃ فی الوطی لکونہ ملاقیا محل الحرث- اور وطی میں
جزو ہونا اس وجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے- وقد زال بالموت- اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہوگیا ف
تو مردہ کے وطی سے جزئیت نہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہوئی- فافترقا- پس رضاعت و وطی میں فرق ظاہر ہوگیا ف- پھر یہ سب
اسوقت کہ منھ یا ناک کی طرف دودھ پہونچا- واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق بہ التحریم- اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے
حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف- یہی ظاہر الروایۃ ہے- وعن محمد- اور امام محمد سے ف- نوادر میں روایت ہے کہ- انہ
یثبت بہ الحرمۃ کما یفسد بالصوم- ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہوجائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ف- توضیح یہ کہ
صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جوف میں پہونچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہونچا معتبر ہوا پس
دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی- لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت وصوم میں فرق
ہے- وجہ الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء- اور ظاہر الروایۃ پر فرق
کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے ف- حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے- فاما
المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان- رہا رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاور کے معنی ہیں اور حقنہ
کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں- لان المغذی وصولہ من الاعلی- کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچنا اوپر سے
ہوا کرتا ہے ف- منھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے- حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد
بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے- م- حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جائفہ
یا آمہ میں پہونچانا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے- ہ ف د- جائفہ وہ زخم کہ توڑ کر جوف دماغ تک پہونچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کری
ہڈی تک رہا- اور باب جروح میں آویگا انشاء اللہ تعالے- م- واذا نزل للرجل لبن- اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا ف
یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا- فارضع صبیا- پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا- لم یتعلق بہ التحریم- تو اسکی وجہ سے
تحریم متعلق نہوگی ف- اور اسپر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے- ع- لانہ لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق بہ النشو والنمو- کیونکہ یہ
درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا- وہذا لان اللبن انما یتصور ممن یتصور منہ
الولادۃ- اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے ف- یعنی عورت
سے اگرچہ کنواری ہو- پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم ہے- واذا شرب صبیان من لبن شاۃ لم یتعلق بہ التحریم
اور اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف- اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں
مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص الکبیر کے زمانہ میں جو امام شافعی رح کے ہم عمر ہیں یعنی سنہ ۱۵۰ ہجری میں

پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور باوجود ممانعت شیخ ابو حفص کے نہ مانا لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخارا سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمیں عصبیت کو دخل ہے واللہ سبحانہ تعالے اعلم۔ م۔ بالجملہ خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی ماں نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لانہ لا جزئیۃ بین الآدمی والبهائم۔ کیونکہ آدمی و جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں۔ والحرمۃ باعتبارہا۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیت ہے۔ واذا تزوج الرجل صغیرۃ وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارضعت الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا ف۔ حالانکہ وہ دو برس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے شوہر پر حرام ہو جاوینگی۔ لانہ یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلک حرام کالجمع بینہما نسبا۔ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے ف۔ اور اگر اسنے کبیرہ کو طلاق بائن دیدی پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی ابپر دائمی حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جبتک کہ ماں کے ساتھ دخول نہو جاوے۔ ہ م د۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ خواہ اسنے یہ حرکت عمداً کی ہو یا نہیں ع۔ لان الفرقۃ جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کیطرف سے آئی قبل اسکے کہ اسکے ساتھ دخول واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا مہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان الفرقۃ وقعت لا من جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا وقوع اسکی جہت سے نہیں ہوا ف۔ اور یہ وہم نہو کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اسی کا فعل ہے۔ والارتضاع وان کان فعلا منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتلت مورثہا۔ جیسے وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے ف۔ تو میراث سے محروم نہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اونچے پر سوتی تھی وہاں سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مرگئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہوتا بمنزلہ قتل عمد ہے یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی ماں وغیرہ مرگئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاویگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمداً فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ ویرجع بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت تعمدت الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یوں ہی اجنبی متعمد سے واپس لیگا۔ اور تعمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جانکر یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلاوے درحالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں۔ وان لم تتعمد فلا شیء علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے تعمد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جورو ہے ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح یا جانتی ہو یا رضاعت کو مفسد جانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور قصد خود میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ف ہ۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یعنی خواہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح ظاہر الروایۃ۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ لانہا وان اکدت ما کان علی شرف السقوط وہو نصف المہر وذلک یجری مجری الاتلاف لکنہا مسببۃ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو مؤکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور

سے نصف مہر ہے اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہے لیکن وہ اس فعل میں سبب ہے ف۔ فاعل نہیں ہے اور سبب و فاعل
میں اسطرح فرق ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہے تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہے اور جسنے غلام کی بیڑیاں کھولدیں وہ سبب
ہے اور جسنے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہے
لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے تو کبیرہ عورت بھی یہاں مسببہ ہے - **الا ان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما
یثبت ذلک باتفاق الحال** - یا تو اسوجہ سے مسببہ ٹھہرا کہ دودھ پلا دینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہے اور فاسد
نکاح ہوجانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ف۔ حتی کہ اگر کبیرہ اسکے نکاح میں نہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح
کچھ بھی فاسد نہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعلہ نہیں ٹھہر سکتی بلکہ
اتفاقاً اسکے فعل کے سبب سے ایسا ہوگیا تو وہ مسببہ ٹھہری - **اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المهر** - یا اس جہت سے
مسببہ ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہوجانے کا سبب نہیں ہے ف۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے - **بل ہو سبب لسقوطه** - بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط
ہوجانے کا سبب ہے ف۔ تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہوئی جو تاوان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہوگیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہوجاوے - بہرحال اسمیں تو
شک نہیں کہ وہ فاعل نہوئی بلکہ کچھ ذریعہ وسبب ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جسطرح جا ہو لحاظ کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف سبب ہے تو وہ مسببہ ٹھہری - اگر کہو کہ جب اسکے فعل سے ساقط مہر تھا تو نصف مہر کیوں
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہے - **الا ان نصف المهر یجب بطریق المتعة علی ما عرف لکن من
شرط ابطال النکاح** - لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطریق متعہ کے ہے چنانچہ سابق میں معلوم ہوچکا ہے ان نکاح باطل ہونا اسکے واجب
ہونے کی شرط ہے ف۔ یعنی نصف مہر تو بطور متعہ کے بحکم النص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ شرط کے واسطے سبب ہوتا ہے
تو کبیرہ صرف مسببہ ہوئی - پھر واضح ہو کہ فاعل وسبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہے خواہ عمداً کرے
یا بغیر عمد اور سبب میں تعمد شرط ہے چنانچہ اصول میں محقق ہوا - **واذا کانت مسببة یشترط فیه التعدی** - اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو اسمیں عمداً بیجا کام کرنا شرط ہوگا ف۔ یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اسنے بیجا تعدی کی ہو
کحفر البیر - جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے ف۔ کہ جسنے گڑھا یا کنواں کھودا اور اسمیں کوئی گر کر مرا تو اسکا سبب وہی
جسنے کھودا پس دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اسنے کوئی تعدی بیجا نہیں کی پس ضامن نہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب میں تعدی شرط ہے تو کبیرہ مسببہ کی ضامنہ ہونے میں بھی اسکی تعدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکیگا ورنہ نہیں - **ثم انما تکون متعدیة اذا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع
الفساد** - پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی جبھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہے کبیرہ سے [illegible]
واپس لے - **اما اذا لم تعلم بالنکاح** - رہا جب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا ف۔ کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہے
**اوعلمت بالنکاح ولکنها قصدت دفع الجوع والهلاک من الصغیرة دون الافساد لا تکون متعدیة لانها مامورة
بذلک** - یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اسنے صغیرہ کی بھوک وہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا
تو وہ متعدیہ نہوگی کیونکہ اسکو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہے ف۔ حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کرکے نہ پلاوے حتی کہ مرجاوے تو [illegible]

تعدی کرے گی تو ایسی حالت میں جب متعدیہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا - ولو علمت بالنکاح ولم تعلم
بالفساد لم تکن متعدیۃ ایضا - اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانا تو بھی متعدیہ نہوگی
ف - اگر کہا جاوے کہ دار الاسلام میں حکم نجاننا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کو اعتبار کیا جواب یہ کہ ہمنے اسکو اعتبار نہیں کیا
تو ہنا انما اعتبار الجہل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم - اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
قصد فساد کے ہے نہ واسطے دفع کرنے حکم کے ف - یعنی فساد کا قصد جبھی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہوجانا معلوم ہو تو
جب فساد کا علم ہی نہو تو فساد کا قصد بھی نہوگا تو ہمنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا نجانتی تھی تو ہمنے
اسکا نجاننا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسپر سے ضمان دفع کریں
- اگر کہا جاوے کہ دار الاسلام میں اسکا نجاننا عذر نہیں ہے - اگر کہو کہ جب تمنے اسکا نجاننا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد
کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہوگی - جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن ہمنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے - الغایۃ ف ع - اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جورو کو دودھ پلا دیا
تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دیکر مرضعہ سے بشرط التعمد فساد واپس لے - السراج - اگر مرد کی دو صغیرہ جوروؤں کو ایسی اجنبیہ
دو عورتوں نے جنکا دودھ ایک ہی مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہوگئیں اور شوہر دونوں مرضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ دونوں نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو - مف - اور اگر کبیرہ وصغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنونہ ہو - ق - یا معتوہہ ہو - المحیط - یا اکراہ سے
مجبور کی گئی - ف - یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سوتے میں دودھ پی لیا - السراج - تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا - الفتاویٰ قاضیخان - اور اگر کبیرہ کی ماں یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائنہ ہوگئیں المحیط - لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکاح کرلے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعمد کیا ہو - م
اور اگر کبیرہ کی پھوپھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بائنہ نہوگی المحیط - اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمداً فساد کیا ہو کذا
فی الفتاویٰ قاضیخان - پھر کسی ایک صغیرہ سے جاہنے دوبارہ نکاح کرے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہو - م - پھر واضح ہو کہ رضاعت کو ظاہر
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں - نہایہ - ع - **ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات**
اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درحالیکہ عورتیں تنہا ہوں - ف - اگرچہ دو چار عورتیں ملکر گواہی دیں جبتک
انکے ساتھ کوئی مرد نہو - **وانما تثبت بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین** - اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد و
دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے - ف - بشرطیکہ سب عادل ہوں - المحیط - لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جدائی
کردے - النہر - اور ظاہر یہ کہ اسمیں عورت کا دعوی شرط نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے - ت د - پھر مصنف رح نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف
گواہی کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کمتر دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل
ہوں تب اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہوگا اگرچہ عادل ہوں - م - اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور
ہیں - ع - **وقال مالک تثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ** - اور امام مالک رح نہیں بلکہ شافعی
اور احمد رح نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہوجائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو - **لان الحرمۃ حق من حقوق الشرع فیثبت
بخبر الواحد** - کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہوجائیگا - **کمن اشتری لحما**
- جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا - **فاخبرہ واحد انہ ذبیحۃ المجوسی** - پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا گلا کاٹا ہوا ہے
ف - تو اس عادل کے کہنے پر مسلمان اسکو نہیں کھاسکتا ہے اور حرمت ثبوت ہوجائیگی - اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر عورت کا حرام

ہوتا ثبوت ہوجائیگا اس سے وطی نہین کرسکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہی اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہی امام
حجت انکی حدیث ابو سروعہ جنکا نام عقبہ بن الحارث ہی کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر
کہا کہ مین نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہی۔ کہا کہ مین نے حاضر ہوکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ مین نے فلانہ بنت
فلان سے تزویج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ مین نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہی حالانکہ وہ جھوٹی ہی (الترمذی) پس رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم نے منھ پھیر لیا پس مین نے ادھر آکر یہ عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہی آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہی کہ اسنے
تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کردے ت) رواہ البخاری ومسلم۔ پس دلیل ہی کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہی جواب
یہ کہ حدیث ہرگز دلالت نہین کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کردی مگر بطریق تنزہ و تورع کے اسواسطے کہ اول ابو سروعہ
نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہی تو آپ نے منھ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہوجاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہی اسکو
چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھکر اعراض کرتے ہرگز نہین تو پھر بھلا یہان تو ابو سروعہ نے آپ سے پوچھا تھا کہ مذکور
ہی کہ تیسری مرتبہ مین جواب دیا ہی پس اعراض یہی تھا کہ ست پہیجے کیونکہ ابو سروعہ کے بیان سے ثبوت ہوچکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ
عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکماً کچھ ثبوت نہین ہوا غیر ازینکہ ایسے موقع پر تورع و تنزہ یہی ہی کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہی
م ف سولنا ان **ثبوت الحرمۃ لایقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت
ہونا تو باب نکاح مین ملک زائل ہونے سے جدائی نہین قبول کرتا ف۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہوجائیگا
پس حرمت فرج زوج شرعی ہوتا ہی اور ملک ہونا حق العبد ہی تو یہین دونوں جمع ہین اور اسطرح جمع ہین کہ حرمت ثبوت ہونے ہی ملک بعید
زائل ہوئی جاتی ہی۔ **وابطال الملک لایثبت الا بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین**۔ اور ملک زائل کرنا نہین ثابت ہوتا
مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتون کے **ف** جبکہ یہ سب عادل ہون۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے مین یہ
نصاب گواہی کا شرط ہی۔ **بخلاف اللحم**۔ برخلاف گوشت کے **ف** کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہین
ہی جیسے کسی کی ملک مین سنکھیا ہو جسکو فروخت کرسکتا ہی یا چوہے مارنے مین کام آوے **سلان حرمۃ التناول ینفک عن زوال
الملک**۔ کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہوسکتا ہی **ف** یعنی ممکن ہی کہ ایک چیز ملک مین ہو اور اسکو تناول کرنا
حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہوا تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہین ہوئی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
ہوتی۔ **فاعتبرامرا دینیا**۔ تو وہ محض امر دینی ٹھہرا **ف**۔ پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت مین فرق ظاہر ہوگیا تو ایک پر دوسرے
کا قیاس باطل ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس صورت مین رضاعت ثبوت ہوجاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہین اور مدخولہ کو
مہر مسمی و مہر المثل مین سے کم ملیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہین البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل گذرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
کی گنجایش نہین رہی القاضیخان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دل مین پڑگیا کہ یہ شخص سچا ہی تو تنزہ و تورع
اولی ہی کہ عورت کو جدا کردے اگر نکاح ہوچکا ہو ورنہ نکاح نکرے لیکن ایسا کرنا واجب نہین ہی المحیط۔ اور اگر دونون نے مرضعہ کی خبر
کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہوگیا ورنہ نہین۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہون یا عادل صرف دو عورتین یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو بھی
فساد نہین التہذیب م۔ اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا مانند اسکے اور اسی پر اصرار رہا تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے
وہم ہوا تھا ایسا نہین ہی تو نہین۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزوج نہین کرسکتا ہی کہ تزوج کرے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ
مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہین ہی تو تزوج جائز ہی بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہی تو تزوج بہرحال جائز ہی مشائخ
نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول مین سب صورتون مین فتوی دیا جاوے المحیط والبحر وغیرہما۔ اگر کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہی حالانکہ اس
عورت کا نسب معروف ہی تو باطل ہی المحیط۔ اور اگر نسب معروف نہین پس اگر عمر محتمل ہو کہ اسکی بیٹی ہوسکے تو کہہ جاوے اگر

کہے کہ ہان یہی ہی تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہین - اور اگر عذر محتمل ہو تو بھی باطل ہی المبسوط - گواہون عادل نے عورت کے سامنے اسکے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجایش نہین لیکن شوہر نہ چھوڑے تو اسکو قتل نہین کر سکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہین کر سکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح الوہبانیہ - د - یہی اصح ہی - م - درمختار مین کہا کہ دو عورتون کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاءً نافذ نہوگا - مین کہتا ہون کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہی تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مطلق ہو - م - مرد نے جورو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہین مگر فعل حرام ہی - م ھ د -

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان مین ہی - اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاوین کہ لغت مین طلاق بمعنی بیڑی کھولنا لہذا عورت کو اطلاق کرنا یہ کنایۂ طلاق ہی اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام مین بذریعہ طلاق رجعی کے درحالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو - ت - مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادۂ ط ل ق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہی خواہ کنایہ مثلاً اطلاق یا ہیجے کر کے تو ط ا ل ق ہی یا ان دونون کے سوائے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین تھا یا دونون نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ مین نے تم دونون مین تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی یا جیسے الفاظ کنایہ جو آوینگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہی تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا فسخ عقد کو بھی شامل ہی حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہین ہوتا لیکن طلاق فقط لفظ مذکور ہی - سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہی مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالے نے آسانی کے لیے اسکو شروع کر دیا - شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو مین کہتا ہون کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہی - اور زوجہ کو چاہیے کہ منکوحہ یا ایسی عدت مین کہ لائق طلاق ہی - محیط مین کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت مین ہو اسپر تین طلقات مین سے جو باقی ہو واقع ہو سکتی ہی اور جو وطی کی عدت مین ہو اسپر نہین پڑتی - اس کلمہ مین حصر پورا نہین ہی - صفت طلاق یہ کہ گو مباح ہی مگر اللہ تعالے کے نزدیک سب مباحات مین سے زیادہ مبغوض ہی - چنانچہ حدیث ہی کہ اللہ تعالے کے نزدیک طلاق سب مباحات سے زیادہ مبغوض مباح ہی - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ - اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہی اور قال تعالے لاجناح علیکم ان طلقتم النساء الآیۃ تو گناہ نہین اور آنحضرت صلعم نے حفصہ رضہ کو طلاق دیکر بحکم الٰہی رجعت کر لی - اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہی وہ محمول ہی کہ بغیر ضرورت ہو دلیل حدیث کہ جس عورت نے بغیر نشوز کے مرد سے خلع لیا اسپر اللہ تعالی و ملائکہ و تمام لوگون کی لعنت ہی - مف - اور مذہب یہ کہ طلاق دینا مباح تر الاکمل - اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہی اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہی اور یہی اصح ہی - مف - بحر الرائق وغیرہ مین کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل مین ممنوع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت موذی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہی - الغایۃ - مین کہتا ہون کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہین ہوا بلکہ بضرورت تو وہ اصل پر باقی ہو صرف ضرورت مستثنی ہی پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بڑھی یا بدشکل ہونے سے ہی تو اسمین اگر وہ اپنی باری چھوڑ دے تو ممکن ہی کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخصلت ہوتی ہی تو مستحب ہی فی الحاصل جس صورت کو استثنا کیا ہی اسمین اباحت و استحباب ہی اور نہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہی - واللہ تعالی اعلم - م - حدیث ثوبان رضہ مین ہی کہ عورتین خلع لینے والیان پوری منافقہ ہین اور ایک روایت مین ہی کہ جس عورت نے بغیر سختی الفت کے خلع لیا اسپر جنت کی خوشبو حرام ہی - رواہا الترمذی - اور صحیح حدیث مین ہی کہ ایک صحابی کی جورو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین اپنے فلان شوہر کے دین مین تعریف کرتی ہون لیکن مجھے

دل سے الفت نہیں۔ ورنہ میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی۔ تو آپ نے خلع کی اجازت دی چنانچہ خلع واقع ہوا۔ پس اس سے
ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے تو مناسب ہے اور مباح ہو کر طلاق دینا درست ہے اور ایک روایت میں ہے یعنی اگر
ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اسکے جس طریقے سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دو
طلاق سنی ہے اور سنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے ارشاد اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوتا ہے۔ پھر بدعی دو طرح
بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ عدد طلاق
یعنی میں طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک
دوسرا ہے علی ما فی المبسوط وغیرہ۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثۃ اوجہ حسن و احسن و بدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے
ایک حسن دوم احسن سوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ واحدۃ فی طہر لم یجامعہا فیہ ویترکہا حتی
تنقضی عدتہا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جسمیں جماع نہیں کیا اور عورت کو چھوڑ دے
یہاں تک کہ اسکی عدت گزر جاوے ف۔ پس اسمیں ملحوظ چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ مدخولہ ہو ورنہ نہیں۔ دوم
اس طہر میں جماع نہ کیا ہو بعد حیض کے سوائے مدخولہ حاملہ کے۔ سوم طلاق ایک رجعی دے۔ چہارم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ
عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جائیگی۔ ایسا کرنے میں اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف
دو طلاق کا اختیار رہا اور اسکی توضیح یہ ہے کہ آزاد منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے
مرد کے نکاح میں نہ جاوے پس اگر تین طلاق دیدیں تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک
طلاق یا دو طلاق دیں تو بھی نکاح کرے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو
روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کر لے اور اگر عدت گزر گئی تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کر لے مگر اس صورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہا
حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دیں تو عورت بدون حلالہ کے اسکے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہاں تک کہ عدد کم ہو اور رجوع سے حل کا
شبہہ موجود ہو احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یستحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدۃ حتی
تنقضی العدۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نہ دیں یہاں تک کہ عدت گزر جاوے ف
اسلئے یہ زیادتی نہ کرے۔ وان ہذا افضل عندہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طہر واحدۃ۔ اور یہ بات کہ انکے نزدیک
ایسا کرنا افضل ہے بہ نسبت اسکے کہ مرد تین طلاق اسطرح دے کہ ہر طہر میں ایک دیدے ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے وکیع
عن سفیان عن مغیرۃ عن ابراہیم النخعی تابعی سے یہ استحباب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم لکاری
ثقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے۔ ولانہ ابعد من الندامۃ۔ اور اسلئے کہ یہ طلاق ندامت
سے بہت دور ہے ف۔ یعنی کہ اگر مرد نادم ہوا تو کچھ پروا نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کر لے۔ واقل ضررا بالمرأۃ۔ اور عورت
کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے ف۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں پڑیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض
تک عدت گزارنی پڑیگی جبکہ مرد نادم ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکراہۃ۔ اور اسمیں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا ف۔
یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معلوم ہوا کہ یہ صورت بلاشبہہ احسن و افضل طریقہ
طلاق سنت ہے۔ والحسن ہو طلاق السنۃ وہو ان یطلق المدخول بہا ثلثا فی ثلثۃ اطہار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہر خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں ازانجملہ- **ان یطلقہا ثلثا بکلمۃ واحدۃ**- عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے **ف**- مثلا تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دیں یا تو تین طلاق سے طالقہ ہے- **او ثلثا فی طہر واحد**- یا ایک طہر میں تین طلاق دے **ف**- ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں سا گرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق کرکے حالانکہ رجعت نہیں- یا وہ طہر خالی از جماع نہ ہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر ایک کے سوائے نہیں پڑیگی- **فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکان عاصیا**- پس اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا- **وقال الشافعی کل طلاق مباح لانہ تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم والمشروعیۃ لا یجامع الحظر**- اور شافعی رح نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہے اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا **ف**- یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کیطرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بعینہ مشروع نہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہوگا- **بخلاف الطلاق فی حالۃ الحیض**- برخلاف حالت حیض میں طلاق کے **ف**- جسکو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں- **لان المحرم تطویل العدۃ علیہا لا الطلاق**- کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ ہے نہ طلاق **ف**- کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی- **ولنا ان الاصل فی الطلاق ہو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ**- اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اُس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق ہیں **ف**- لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے- **والاباحۃ للحاجۃ الی الخلاص**- اور مباح کیا جانا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے **ف**- تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ ہر طہر میں وطی نکی اور طلاق دی- **ولا حاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاطہار ثابتۃ نظرا الی دلیلہا**- اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہے **ف**- دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑکر طلاق کیوں دیتا ہوا اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی- جواب دیا کہ- **والحاجۃ فی نفسہا باقیۃ**- اور حاجت بذات خود باقی ہے **ف**- کیونکہ ہنوز جدائی نہیں ہوئی- **فامکن تصویر الدلیل علیہا**- تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے **ف**- یعنی دلیل حاجت کو قائمقام حاجت کے کرنا ممکن ہے توضیح مقام یہ ہے کہ شافعی رح کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے- اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منع ہے چنانچہ بنصوص حدیث سابق میں گذریں علاوہ بریں طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانۂ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابو بکر الصدیق و صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت تھا- رواہ البخاری ومسلم- لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاف مصلحت سمجھکر نادم ہو تو رجعت کرلے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ بریں عورت بدزبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعا بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں محل طلاق تین تک ہے لہذا عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جورو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اسپر جھوٹ باندھا پس یہ مطلقہ ثلاث ہے کذا فی الصحیحین عن ابن عمر

قرظی کی جورو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہو گئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ او رینکہ فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقین بھیجدین۔ کما فی الصحیح ایضاً اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو مذہب مالک منتفی ہوا ر ہا امام شافعی رح کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایکبارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذموم کہتے ہو۔ انکا جواب یہ ہی کہ ان احادیث مین یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینون طلاقین ایکبارگی تھین کیونکہ مطلقہ ثلاثہ سے یہ غرض کہ سنت طور پر اسکو ہر طہر پر ایک طلاق ہی اور حدیث فاطمہ بنت قیس مین جو آیا کہ تین طلاق بھیجدین رد لفظا ہر شعبہ ہی لیکن اسمین بھی مراد یہی ہی کیونکہ صحیح مسلم مین ہی کہ ابو عمرو بن حفص نکلکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن کو گیا اور وہان سے اپنی جورو فاطمہ بنت قیس کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اُسکے طلقات مین سے باقی رہگئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابو عمرو بن حفص نے طلاقین دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالی بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہی۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایکبارگی دینے مین مطلقہ ہو جاتی ہی تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیون ہوگا جواب دیا۔ فالمشروعیۃ فی ذاتہ من حیث انہ ازالۃ الرق۔ اور مشروع ہونا (طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ وہ رقیت کا ازالہ ہی ف عورت کے پاؤن کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہی تو ایسی طلاق اپنی ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہی۔ لا ننافی الحظر لمعنی فی غیرہ۔ یہ نہین منافی ہی اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی ذات سے باہر ہون۔ وہو ما ذکرناہ۔ اور یہ معنی وہ ہین جو ہم نے اوپر ذکر کیے ف یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت زائل ہوتی ہی۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہین ہی۔ خلاصہ یہ کہ ایکبارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف امر ممنوع کا بغیر ضرورت ارتکاب ہی فعل ممنوع ہی لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوگا کہ قطعی جدائی ہو جائیگی۔ اسکے نظائر شرع وغیر شرع مین بہت موجود ہین جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہی اور غصب کی زمین مین نماز مکروہ گھر دیا ہی اور وہان آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اسمین پھل آوینگے۔ یون ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن دیدی تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ مین صحیح ہی۔ م۔ وکذا ایقاع الثنتین فی الطہر الواحد بدعۃ لما قلنا۔ اور یونہی ایک طہر مین دو طلاق دینا بدعت ہی بوجہ مذکورہ بالا ف کہ اس طہر مین ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہین ہی۔ واختلفت الروایۃ فی الواحدۃ البائنۃ۔ اور ایک طلاق بصفت بائنہ دینے مین اختلاف الروایۃ ہی ف ایک روایت مین مکروہ اور دوسری مین نہین۔ قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البینونۃ۔ امام محمد نے اصل مین کہا کہ اسنے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے مین (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہین اور وہ صفت بینونت ہی ف یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہین صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مبسوط ہی کافی حاکم الی الفضل ہی اور وہ ظاہر الروایۃ ہی۔ ع۔ وفی روایۃ الزیادات انہ لا یکرہ للحاجۃ الی الخلاص ناجزا۔ اور زیادات (یعنی زیادات از امام محمد رح) کی روایت مین ہی کہ وہ مکروہ نہین کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہی ف یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہین جاہے رجعت کر لے۔ لہذا بائنہ سے انقطاع کامل ہی۔ والسنۃ فی الطلاق من وجہین۔ اور طلاق مین سنت دو طریقہ سے ہی سنۃ فی الوقت ایک وقت مین سنت وسنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد مین سنت ف۔ اور عورتین بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ فالسنۃ فی العدد یستوی فیہا المدخول بہا وغیر المدخول بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق مین تو عورت مدخولہ و غیر مدخولہ دونون برابر ہین۔ وقد ذکرناہا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے ف اسطرح کہ ایک طہر مین ایک ہی طلاق ہی نہ زیادہ خواہ کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہی کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے مین معصیت ہو تو مدخولہ مین بدرجہ اولی عاصی ہوگا۔ ہان یہ فرق البتہ ہی کہ مدخولہ کو عدت مین پچھلے دو طہرون مین باقی دو طلاقین دے سکتا ہی اور غیر مدخولہ مین نہین کیونکہ اسکے لیے عدت نہین ہی۔ م۔ ع

تو وطی سے طلاق مین ایک ماہ کا فرق افضل ہو ورنہ نہین۔ مف۔ وقال زفر رح یفصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
زفر رح نے کہا کہ وطی و طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہو ف۔ وگویا حیض سے استبراء اور حمل نہونا
معلوم کرکے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفتر الرغبۃ۔ اور اسلیے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی ف۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق بوجہ
ضرورت کے دیگئی۔ وانما تتجدد بزمان وہو الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہو ف۔ تو بعد ماہ
کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہو کہ اسکو جدا کرنے کی حاجت ہو پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم الحبل فیہما
اور ہماری دلیل یہ کہ صغیرہ و بڑھیا مین حمل کا توہم نہین ہوتا ف۔ تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے مین مضائقہ نہین۔ والکراہۃ فی
ذوات الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتون مین طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہو ف۔ کہ شاید حاملہ
ہوگئی ہو۔ لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے مین عدت کا طریقہ مشتبہ ہوجاتا ہو ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت
وضع حمل تھا اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ رہا یہ کہ وطی کے بعد رغبت مین فتور ہوجانا البتہ قابل لحاظ ہو لیکن ایسی عورت مین اس نظر سے
فتور اور دوسری نظر سے وفور بھی ہوتا ہو تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبۃ وان کانت تفتر من الوجہ الذی ذکر لکن
تکثر من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کیا سست وکم ہوجاتی ہو لیکن دوسری جہت سے بہت ہوجاتی ہو۔ لانہ
یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مئون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے وطی مین رغبت کرتا ہو جو حمل رکھنے والی نہو تاکہ بچہ کے بار خرچ سے بچا
رہے ف۔ تو اسنے ایسے وقت مین طلاق دی کہ اسکو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبۃ فصار کزمان
الحبل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اسمین رغبت تھی تو ایسا وقت ہوگیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہو ف۔ کیونکہ اس وطی مین اسی طرح بچہ
رہ جانے کا خوف نہین جیسے حاملہ کو وطی کرنے مین اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہین۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور
حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہو۔ لانہ لا یؤدی الی اشتباہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ مین
نہین ڈالتی ف۔ اور وطی کرنے کے اگر رغبت کم ہوگئی تو وقت زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہو۔ وزمان الحبل زمان الرغبۃ فی الوطی
لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولدہ منہا فلا تقل الرغبۃ بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی مین رغبت کا زمانہ ہو کیونکہ یہ وطی کچھ حمل
رکھنے والی نہین ہو یا عورت مین رغبت کا زمانہ ہو کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہو تو رغبت جماع کچھ کم نہوگی ف۔ تو طلاق دینا مباح ہونے کی
وجہ موجود ہو۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکر دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق
وقت سنت کے تین طلاقین دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک ہو۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحدۃ۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہین دیسکتا
سوائے ایک کے ف۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہو۔ت۔ لان الاصل فی الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق مین اصل تو حرمت ہو۔ وقد
ورد الشرع بالتفریق علی فصول العدۃ۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلون پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحامل
لیس من فصولہا فصار کالممتدۃ طہرہا۔ اور حاملہ کے حق مین مہینہ کچھ عدت کی فصلون سے نہین ہو تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوئی
جسکا طہر مدت دراز تک رہتا ہو ف۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہو پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو کچھ ماہ سے دو برس
تک مدت ہو اور اگر فرض کرو کہ تین مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی۔ ولہما ان الاباحۃ بعلۃ
الحاجۃ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہو۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہو
ف۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتہائی رغبت وطی ہوئی ہو پھر بھی اسنے وطی سے منہ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہو کہ اسمین نفسانیت
کو دخل نہین بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہو پس مباح ہوا اور یہ حاملہ مین بھی موجود ہو۔ کما فی حق الآیسۃ والصغیرۃ
جیسا کہ اس سے آیسہ عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق مین موجود ہو۔ وہذا لانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ما علیہ الجبلۃ السلیمۃ اور مہینہ

دلیل ہونا اسواسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنا بر اسکے ہی کہ جس جبلت پر سلیم طبیعتین مخلوق ہوئی ہین ف۔ پس اگر جبلی
سلامتی موجود ہی تو ایک ماہ مین اسکو جدید رغبت ہوگی۔ **فیصلح علما و دلیلا۔** تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہوسکتی ہی ف کہ
رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت ہیں سلاح ہی۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی نفل یہ مقدار رہو **بخلاف الممتد**
طہرہا۔ برخلاف ایسی عورت نے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہی ف کہ اسکے حق مین یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہین **۔لان العلم**
فی حقہا انما ہو الطہر وہو مرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحبل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق مین علامت دلیل تو فقط
طہر ہی (جیسے دوسری طہر والیوں مین ہی) اور طہر ایسی عورت کے حق مین ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہی اور حمل ہونے کے ساتھ مین طہر ہونا
نہین امید کیا جاتا ف۔ لہذا حاملہ کے حق مین ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ **واذا طلق**
الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو حیض کی حالت مین طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی
ف۔ لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہین واقع ہوگی لہذا مسئلہ صرح کر دیا کہ واقع نہونے کی کوئی وجہ نہین ہی **لان**
النہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض مین طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہی جو اس سے خارج ہین
ف۔ یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جورو سے جسکو حالت حیض مین طلاق دی تھی مراجعت کر لے
تو حالت حیض مین طلاق دینے سے ممانعت نکلی کما فی النہایہ۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہین بلکہ خارجی معنی سے ہی۔ **وہو**
ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے ف کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض مین طلاق دی وہ عدت مین شمار نہوگا۔ اور یہ معنی
ذات طلاق سے علیحدہ ہین۔ **فلا ینعدم مشروعیتہ۔** تو طلاق کی مشروعیت باطل نہوگی ف۔ بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد
بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار ہوگا۔ **ویستحب لہ ان یراجعہا۔** اور مرد کو مستحب ہی کہ عورت سے مراجعت کر لے ف۔ پھر جب پاک ہو تب
چاہے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے۔ **لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعہا وقد طلقہا**
فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جورو سے مراجعت
کر لے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جورو کو حالت حیض مین طلاق دی تھی ف۔ رواہ الائمہ الستہ فی الصحاح۔ **وہذا یفید الوقوع والحث**
علی الرجعۃ۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہی کہ طلاق واقع ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ف۔ ورنہ رجعت کے کچھ معنے نہوتے۔
اسی سے ہمارے اصول مین قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا مرتکب گنہگار ہوگا مگر یہ چیز
مشروع رہیگی۔ **ثم الاستحباب قول بعض المشائخ۔** پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہی۔ **والاصح انہ واجب عملا بحقیقۃ**
الامر ورفعا للمعصیۃ بالقدر الممکن برفع اثرہ ودفعا لضرر تطویل العدۃ۔ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہی تاکہ حکم کے حقیقی
معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہانتک ممکن ہی گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے ف۔
اور جبکہ نص ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہی۔ یہی کافی مین مختار ہی۔ الحاصل
جب حالت حیض مین طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگئی مگر رجوع کرے۔ **فاذا طہرت وحاضت ثم طہرت فان شاء طلقہا وان شاء امسکہا۔** پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہی چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے
رہنے دے ف۔ خلاصہ یہ کہ جس حیض مین طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہین رہا کہ اسمین چاہے طلاق دے کیونکہ
ابھی تو زمانہ رجعت ہی اسلیے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہی جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ **قال وہکذا ذکر فی الاصل۔** امام مصنف رحمہ نے کہا
کہ یون ہی امام محمد نے مبسوط مین ذکر کیا ہی۔ **وذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی یلی الحیضۃ الاولی۔** اور شیخ طحاوی رح نے
ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر مین طلاق دے سکتا ہی جو اول حیض کے پیچھے آیا ف۔ جس حیض مین طلاق دی تھی۔ **قال ابو الحسن**
... ذکر الطحاوی قول ابی حنیفۃ وما ذکر فی الاصل قولہما۔ شیخ ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے ف۔ لیکن کرخی کا کلام خلاف الظاہر ہے کیونکہ مبسوط تو مذہب
ابو حنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہے اگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو جاتا ہے اگر اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر یہ کہ یہی ابو حنیفہ و
صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں کہا کہ یہی امام رح سے ظاہر الروایۃ ہے یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کو حکم دینے کی حدیث میں صحیح منصوص ہے کہ کما فی الصحیحین وغیرہما ف۔ وجہ المذکور فی الاصل ان الاصل ان یفصل بین
کل طلاقین بحیضۃ والفاصل ہہنا بعض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا تتجزی فتتکامل۔ جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اسکی وجہ
یہ ہے کہ اصل سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق رہے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فصل پڑتا ہے تو اس کو دوسرے
حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہ ہوگا تو وہ پورا لیا جائیگا ف۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن ہوں
کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے رجوع آیا۔ واذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر
الذی یلیہ زمان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اسکے بعد ہے وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطلیقہا
علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا ف۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے
دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اسمیں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے اور طحاوی کی روایت مذکور یہ ہوئی کہ جس حیض میں طلاق دی
اور رجعت کی اسکے بعد والے طہر میں چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعۃ
فصار کانہ لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسنے حیض میں طلاق
ہی نہیں دی تھی۔ فیسن تطلیقہا فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت
طریقہ پر ہوا ف۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل میں طلاق
دے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جسمیں دوسرے حیض کے
بعد طہر کو اختیار کیا ہے اصح و اقوی ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اولی طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز
کا طریقہ ہو۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ومن قال لامرأتہ وہی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلثا
للسنۃ ولا نیۃ لہ فہی طالق عند کل طہر تطلیقۃ۔ اور اگر مرد نے اپنی جورو کو جو حیض والیوں میں سے ہے اور اسکے ساتھ دخول
بھی کر چکا ہے یوں کہا کہ انت طالق ثلثا للسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالقہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو
یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالقہ ہوگی ف۔ حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاوینگی۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ
للسنۃ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے ف۔ گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالقہ بسہ طلاق ہے۔ ووقت السنۃ طہر لا جماع فیہ۔ اور
وقت سنت وہ طہر ہے جسمیں جماع نہوا ہو ف۔ اور مترجم نے بر وجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اسپر تینوں
طلاق مجموعی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہے
اور اسمیں عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقت طہر پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ
او عند راس کل شہر واحدۃ فہو علی ما نوی۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینے کے شروع پر
ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہوگا ف۔ یعنی اسی دم سب یا ہر مہینہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ وقال
زفر لا تصح نیۃ الجمع لانہ بدعۃ وہی ضد السنۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاقیں واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کیونکہ
یہ طلاق بدعت ہے اور بدعت ضد سنت ہوتی ہے ف۔ حالانکہ اسنے اپنے کلام میں للسنۃ کہا ہے۔ مخفی نہیں کہ ہر مہینہ اگر حالت
حیض میں ہو تو بھی زفر رح کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں
فرق ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا۔ ولنا انہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعہ تینوں طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے ف۔

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لانہ سنی وقوعا من حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تینوں
طلاقیں ازراہ وقوع کے سنی طلاق ہیں اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لا ایقاعا۔ اس واقع کرنے میں سنی نہیں ہے
فلم یتناولہ مطلق کلامہ۔ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہیں ف یعنی جب بدون اسکے نیت کے اپنے کلام کیا تو یہ اسکو شامل
نہیں ہوا۔ وینتظمہ عند نیتہ۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا ف کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں
طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو یہ سمجھا جاتا کہ للسنۃ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقیں جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ سب
بالفعل واقع کر دیں تو اسنے وقوع کا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت میں جسکو حیض آتا ہو۔ وان کانت
آئسۃ۔ اور اگر عورت مایوسہ ہو وقت حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی بوجہ بڑھاپے کے۔ او من ذوات الاشہر۔ یا وہ عورت ایسی
عورتوں میں سے ہو جنکی عدت مہینوں سے ہوتی ہے ف نہ حیض سے۔ مراد صغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تو تین طلاق
سے للسنۃ طالق ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت الساعۃ واحدۃ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ وبعد شہر اخری
وبعد شہر اخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا
دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الاقراء
علی ما بینا۔ جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت
کہ کچھ نیت نہ کی ہو۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں
تو ہمارے نزدیک واقع ہو جاوینگی لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکے کلام سے
بن سکتی ہے اور زفر کے نزدیک نہیں واقع ہونگی چنانچہ گزرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ۔ بخلاف اسکے
اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالقہ للسنۃ ہے یعنی۔ ولم ینص علی الثلث۔ اور تنصیص تین طلاق کی نہیں کی حیث لا تصح
نیۃ الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے ف بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدر الشہید
اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے
اوجہ ہے سعت۔ لان نیۃ الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں
تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کا لام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔
ف اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تجھ پر طلاق سنت واقع ہیں۔ ومن ضرورتہ تعمیم الواقع۔ اور وقت
کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے ف پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک
طلاق ہوئی۔ فاذا نوی الجمع بطل تعمیم الوقت۔ پھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم
باطل ہوگئی۔ ف کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں باقی
حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا تصح نیۃ الثلث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں
صحیح ہوگی ف یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایکبارگی تین طلاقیں آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے
نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور حنفیوں کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے
کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس رض سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت
ابو بکر صدیق اور ابتداے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقیں ایک ٹھہرائی جاتی تھیں۔ ابن عباس رض نے کہا کہ ہاں صحیح مسلم
کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رض نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر الصدیق میں اور دو سال خلافت حضرت
عمر رض میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جسمیں انکی بے ہتگی

کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انپر اسکو روان کرین پھر اسکو انپر روان کر دیا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگون نے یکبارگی تینون طلاقین
دینی شروع کین تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انپر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت مغلظہ تین طلاقون
سے بائنہ ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالقہ ہے تو یہ ایک طلاق ہے
محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس مین تین طلاقین دین پھر
اسپر نہایت محزون و غمگین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقین دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد مین تینون
طلاقین دین آپ نے فرمایا کہ تو مرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضون نے کہا کہ
اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقون کی ایک ہو گی اور مدخولہ مین سب واقع ہونگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد و نسائی کی حدیث
ابو الصہبا مین یون ہے کہ کیا تمکو یہ نہین معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقین دین قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تو اسکو ایک
ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقین دیتا تو زمانہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و ابتداے خلافت عمر رضہ مین اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگون نے اسمین
بے دریے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگون پر تینون طلاقون کو جائز رکھو۔ کما فی سنن ابی داؤد۔ اب ہم کہتے ہین کہ دین و قرآن
ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہے اور سواے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہین کریگا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
نے کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینون طلاقین جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئین تو کبھی یہ مخالف سنت نہین ہو گا
بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علما و فقہا نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالے و انکے بعد کے فقہا و علماے مسلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینون طلاقین واقع
ہونگی۔ منجملہ دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہلے گذر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ بھی مذکور ہے کہ
ابن عمر رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرما دین کہ اگر مین نے عورت کو تین طلاقین دیدین تو کیا رجعت کر سکونگا فرمایا کہ
ایسی عورت مین تو اپنے رب عز و جل کا گنہگار ہو گا اور تیری عورت تجھسے بائنہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید جو اوپر گذری
اسکے معارض صریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہین ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی جورو کو طلاق
البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسنے نہین ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ نے
عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین اور تیسری طلاق زمانہ
خلافت عثمان رضی اللہ عنہ مین دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنے پہلی روایت
صحیح نہین بلکہ صحیح قصہ یون ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رح نے فرمایا کہ مین ابن
عباس رضہ کے پاس تھا کہ اتنے مین ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جورو کو تین طلاقین دیدین۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خاموش
ہو رہے تو مین سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینگے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم مین سے آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے
پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالے عز و جل فرماتا ہے۔ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عز و جل کی نافرمانی کی
پس تیری جورو تجھسے بائنہ ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطا مین مالک رح نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایکشخص نے عبد اللہ بن عباس سے کہا
کہ مین نے اپنی جورو کو سو طلاقین دیدین پس آپ کیا حکم جانتے ہین آپ نے فرمایا کہ وہ تجھسے تین طلاقون سے بائنہ ہو گئی اور ۹۷
طلاقون سے تو نے اللہ تعالے کی آیات سے تمسخر کیا۔ اور بھی موطا مین بلوغ ہے کہ ایکشخص نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مین نے
اپنی جورو کو آٹھ طلاقین دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھسے بائنہ ہو گئی۔ ابن مسعود نے

نے فرمایا کہ جنھوں نے بتلایا صحیح بتلایا یہ حکم یونہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے
اور بیہقی وغیرہ نے ذکر کیا کہ تین طلاق کے بعد ابوہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کیے تجھے نکاح
کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و مالک۔ اور یہی ابن عمرؓ وغیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ
عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متحقق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول
پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبد الرزاق نے ابن مسعودؓ سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان سے یہی روایت کیا جو ہمنے
اوپر ذکر کیا۔ بلکہ عبد الرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انکے باپ نے اپنی ایک بیوی کو ہزار طلاقیں دیں
پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی
نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹۷ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے
زعم کیا کہ عشر عشیر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اسوجہ سے
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع
سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام بنام ایک دفتر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اسوجہ
سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور تنہا ہو کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو قلیل
ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہو سکتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبادلہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن
مالک و ابوہریرہ وغیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور ہمنے انہیں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ ایک دم
تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ کہا
سے ہمنے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے
تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوتی ہیں اور دفع
معارضہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے
طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے مکرر سہ کرر کہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور
وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو لیتے گویا کہ تجھپر تین طلاق ہیں لیکن اسکو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام
کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری
کر دیں اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکو متفرق
محمول فرمایا نہ مجموعہ پر۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جورو کو
تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود
ہوں حتی کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البر نے کہا
کہ اس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ ملخص الفتح مع زیادات من المترجم
(فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طلاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق
عدت اور تو طلاق کی عدت بیٹھ و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن الطلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ
یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ سعت۔

فصل - اسمین طلاق دہندہ کا بیان ہے - **ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا** - اور ہر شوہر کی طلاق پڑجاتی ہے جبکہ وہ عاقل بالغ ہو ف - عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا ابتدائی طریق تمیز ظاہر ہو اور باستہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے اختیاری نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا نکل گیا - **فلا یقع طلاق الصبی** - پس نہیں واقع ہوگی طلاق طفل کی ف - جو بالغ نہیں ہے - **والمجنون** - اور مجنون کی ف - کہ وہ عاقل نہیں - **والنائم** - اور سوتے ہوئے کی ف - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب میں اختیار نہیں رہتا مانند مجنون کے ہے - **لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون** - بدلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سواے طلاق طفل و مجنون کے ف - رواہ الترمذی وضعفہ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر عمل صحابہ وغیرہم کا عمل ہے - پس حدیث قوی ہوگئی اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے - **ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز** - اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مدار تو عقل ممیز پر ہے ف - تو جب تک عقل ممیز نہو آدمی طلاق کے لائق نہیں ہے - **وہما عدیما العقل** - حالانکہ طفل و مجنون تو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں - **والنائم** - اور سوتا ہوا ف - اگرچہ عقل والا ہو - **عدیم الاختیار** - وہ اختیار نہیں رکھتا ف - حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے - (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا اغما طاری ہو یا مدہوش ہو یہی حکم ہے شرح الطحاوی - معتوہ کی طلاق بھی واقع نہیں - رواہ الترمذی عن ابی ہریرۃ مرفوعاً - ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتیں اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مارپیٹ وغیرہ نہ کرے - ع - اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اسکی عقل مغلوب ہو - وذکرہ البخاری عن علی رض تعلیقاً - بالجملہ تصرفات نافذ ہوتا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر ہیں دوم وہ کہ انمیں ضرر و نفع مخلوط ہے پس ایمان و طفل ممیز صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اسپر لازم نہیں اور مانند بیع کے جسمیں ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیع بذات خود مباح فعل ہے تو طلاق جو بذات خود مباح نہیں مگر ضرورت سے مباح ہوجاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں - اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا - اور وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تمیز ہوگیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جسپر دوسرے نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو انمیں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف رح - **وطلاق المکرہ واقع** - اور مکرہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے ف - باب الاکراہ میں آویگا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہونچانے کی سلطان نے دھمکی دی یا ہر ایسے شخص نے جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے - پس جسپر اکراہ کیا وہ مکرہ بفتح الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جورو کو طلاق دے پس اسنے طلاق دی تو ہمارے نزدیک واقع ہوگی - **خلافا للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الہازل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق** - اسمیں شافعی رح کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعاً معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسنے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا اختیار تو طلاق بولنے میں موجود ہے ف - تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے - **ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ** - اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ میں درحالیکہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہے ف - حتی کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی - **فلا یعری عن قضیتہ دفعا لحاجتہ اعتبارا بالطائع** - تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نجائیگا تاکہ اسکی ضرورت رفع ہو بر قیاس طائع کے ف - جیسے طائع ہو بدون اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت رفع کرنے کو واقع ہے یوں ہی مکرہ کو اپنی جان بچانے کا قصد ہو تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے یہی قصد کیا - **وہذا لانہ عرف الشرین** - اور یہ قصد کرنا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو برائیوں کو پہچانا ف - ایک اپنی جان کا ضرر یا جورو سے جدائی کا ضرر - **واختار اہونہما** - اور ان دونوں میں سے آسان کو اسنے اختیار کیا ف - اپنی جان بچائی اور جورو چھوڑی - **وہذا آیۃ القصد والاختیار** - اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے ف - پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ طائع نے جو طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

جان بچاتا اور بہرحال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی
نہیں ہے ف۔ بمجبوری ایسا کیا۔ وذلک غیر مخل کالہازل۔ اور راضی نہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنے والا
ف۔ کہ اسنے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کرکے اقرار کرایا تو صحیح نہیں ہے۔ و۔ شیخ ابن الہمام نے اکراہ کے ساتھ
دس احکام صحیح کیے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفیٔ۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص
۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اسپر نو بڑھائے ہیں۔ استیلاد و رضاعت و قبول ودیعت۔ وصلح قصاص۔ وطلاق کال
وقسم طلاق و مملوک کو مدبر کرنا۔ تا حفظ م۔ و۔ **وطلاق السکران واقع**۔ اور مست نشہ کی طلاق واقع ہے ف۔ اگرچہ بنوبا
بنگ یا افیون سے نشہ میں ہو اسی پر فتوی ہوگا۔ کما فی الدر عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز
نکرے ن۔ **واختیار الکرخی والطحاوی انہ لایقع وہو احد قولے الشافعی**۔ اور کرخی وطحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق
سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے ف۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔
لان صحۃ القصد بالعقل وہو زائل العقل فصار کزوالہ بالبنج والدواء۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے
اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل بنگ یا دوا سے زائل ہوگئی ف۔ اگرچہ بنگ وغیرہ میں ذرا اختلاف
ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا درد سے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے بچانا کہ شراب وغیرہ
ہے اور پی گیا پھر عقل زائل ہوکر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتارخانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ اور بخاری
نے حضرت عثمان رضہ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اسمین دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران
عاصی کی طلاق واقع ہے۔ **ولنا انہ زال بسبب ہو معصیۃ**۔ اور ہماری حجت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے
ف۔ تو کیونکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدون معصیت زائل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عاصی کی
عقل زائل نہیں۔ **فجعل باقیا حکما زجرا لہ**۔ تو اسکو زجر کرنے کیلیے اسکی عقل از راہ حکم کے باقی ٹھہرائی گئی ف۔ کیونکہ
اسمین پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ **حتی لو شرب**۔ حتی کہ اگر اسنے شراب
پی۔ ف۔ جس سے عقل زائل نہوئی۔ **فصدع وزال عقلہ بالصداع**۔ پھر اسکو درد سر ہوا اور سبب درد سر کے عقل
زائل ہوئی ف۔ پھر اسنے طلاق دی۔ **نقول انہ لایقع طلاقہ**۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
ف۔ پس کلام اسمین ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھکر عمدا پیا ہے یا استعمال کیا ہے تو ہمارے نزدیک
یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے
مع۔ **وطلاق الاخرس واقع بالاشارۃ**۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے ف۔ اور جسپر گنگ طاری ہوا اگر
موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کیطرح ہے اور اسی پر فتوی ہوگا۔ د۔ **لانہا صارت معہودۃ**۔ کیونکہ اسکا اشارہ معہود
ہوگیا ف۔ اسکی مراد پہچانی جاتی ہے۔ **فاقیمت مقام العبارۃ دفعا للحاجۃ**۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوا تاکہ
حاجت دور ہو۔ **وسیاتیک وجوہہ فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالی**۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں
انشاء اللہ تعالے آوینگی ف۔ بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا و بیع وخرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر
کتابت اچھی طرح ادا کرسکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اصلی سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ مف۔ و
طلاق الامۃ ثنتان حرا کان زوجہا او عبدا۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ یعنی
یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیدیں تو وہ مغلظہ ہوگئی حتی کہ بدون حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کرسکتا۔ **وطلاق الحرۃ ثلث حرا
کان زوجہا او عبدا**۔ اور آزاد عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ حتی کہ بعد تین طلاق کے

وہ مغلظہ ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کرلے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتون کے حال پر معتبر ہے۔ **وقال الشافعی** **عدد الطلاق معتبر بحال الرجال**۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردون کے حال پر معتبر ہے **ف** اگر آزاد مرد ہی تو تین طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جورو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جورو حرہ ہو۔ **لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء**۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ طلاق مردون کے ساتھ ہے اور عدت عورتون کے ساتھ ہے **ف** لیکن یہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہین ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضہ کا اور طبرانی رحہ نے قول ابن مسعود رضہ اور عبدالرزاق نے قول عثمان وزید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ہذا یہ حجت شافعی رحہ نہین ہوسکتی کیونکہ انکے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم حجت نہین ہین۔ علاوہ ازین یہ حدیث جب حجت ہو تو اسکے معنی یہ ہے جاوین کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کرکے ہوگی حتی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دیسکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہین۔ حالانکہ ہم کہتے ہین کہ اسکے معنی اسطرح لینا تکلف ہے بلکہ یہ معنی ہوسکتے ہین کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ مین اور عدت رکھنا عورت کے ذمہ پر ہے اور مانند اسکے۔ ہان یہ قیاس رہا کہ۔ **ولان صفۃ المالکیۃ کرامۃ والآدمیۃ مستدعیۃ لہا**۔ اور اسوجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو ایک کرامت ونعمت الہی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے **ف** ولقد کرمنا بنی آدم۔ **ومعنی الآدمیۃ فی الحر اکمل**۔ اور آدمیت کے معنی آزاد آدمی مین بہت کامل ہین۔ **فکانت مالکیتہ ابلغ واکثر**۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھکر وزیادہ ہوگا **ف** تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ روایت ہے کہ عیسی بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جورو پر تین طلاق کا اختیار ہے تو وہ اسکو بطریق سنت کیونکر طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طہر گزرے وحیض ہوکر طہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ ۔۔۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ عیسی بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجیے کہ اسکی عدت تو ہوچکی پس شافعی رحہ چپ ہوکر سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا اگی سب طلاقین دیدے کیونکہ جمع کرنے مین کچھ بدعت نہیت ہے متفرق کرنا کچھ سنت نہین ہے **ف** بالجملہ مخفی نہین کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہین سوائے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور یہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رحہ نے یہی قول شافعی رحہ واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعود کا قول ہے بلکہ نص صریح حتی کہ ترمذی رحہ نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان**۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقین دو ہین اور اسکی عدت دو حیض ہین **ف** رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ عن عائشۃ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ والبزار والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ورواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ پس یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ وابن عمر وابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضہ کی اسناد مین مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابوداؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث تو مشہور ہے چنانچہ آگے آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے کہین نہین آیا۔ مین کہتا ہون کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید المقبری عن ابی ہریرہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ کان یقرأ کل لیلۃ عشر آیات من آخر آل عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم دوسری حدیث مین موجود ہے اور ذہبی نے ابن معین وبخاری وابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضہ روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہاء سبعہ مدینہ مین ثقہ جلیل القدر معروف ہین۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری ومسلم نے اسکو روایت نکیا۔ اور کہا کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ مین سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ مین سے کسی نے مجروح نہین لکھا اس کلام کم

سے ثبوت ہوا کہ ابن معین و بخاری و ابو حاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہین ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے
تو حدیث صحیح ہے اور اگر مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
ہو جاتی ہے اور یہان تو اسی حدیث پر علماے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی مین ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن
عبداللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانون نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجۂ صحیح پر نہو گی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
حدیث مدینہ طیبہ مین مشتہر ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہین ہے- اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ مین یہی قول ہے جیسا کہ
منقول ہوا ہے- اور (۲) حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اسکے اسناد مین کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا قول ہے- مین کہتا ہون کہ حدیث جب صحت کو پہونچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ مضائقہ نہین کہ
وہ مرفوع و موقوف دونون طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم مین مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار
تھے- پھر ہم بطور تنزل کہتے ہین کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین مین ہے اور وہ اسی مین حاصل ہے پس اول تو حدیث
صحیح- دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین- سوم موافق القیاس تو یہی اصح و حق ہے- رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا- **ولان
حل المحلیة نعمة فی حقها**- اسوجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق مین نعمت ہے **ف** کہ اسکو اللہ تعالی نے محل
حلال ٹھہرایا- **وللرق اثر فی تنصیف النعمة**- اور مملوکیت کے ہے نعمت ادھیا کرنے مین ایک اثر ہے **ف** حتی کہ جو حکم
آزادہ کو اسکا آدھا لونڈی کو ہے تو جب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیڑھ ہوئی- **الا ان العقدة لا تتجزی فتکامل
العقدتان**- لیکن ایک عقد کا جزو نہین ہوتا تو دو عقد پورے ہونگے **ف** جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیاؤ مین بھی
دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حلیت ہوئی- اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے- کہا جاویگا کہ ہان کیون نہین- **وتاویل ما روی ان الایقاع بالرجال**- اور جو روایت
کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردون کے ساتھ ہے **ف** عورت کو اسمین دخل نہین بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت
دعوی کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا- اور وہ جو عبدالرزاق نے روایت کی کہ غلام نے
حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہوگئی- اس سے کچھ ثبوت نہین ہوتا کیونکہ
یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسنے دو مرتبہ مین تینون طلاقین دین یا عدت گذر گئی یا وہان کچھ اسباب خاص ہون اسواسطے کہ یہ تو صاف
مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا کلمہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبدالرزاق
کی روایت ماول ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ والتابعین کے مخالف نہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا
فاحفظہ فانہ حق- واللہ تعالی اعلم- م- **واذا تزوج العبد امراة باذن مولاہ**- اور اگر غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے
ایک عورت سے نکاح کیا- **وطلقها**- پھر اسکو خود طلاق دی **ف** بدون اجازت مولی کے- **وقع طلاقہ**- تو غلام کی طلاق
واقع ہو جائیگی **ف** غرضکہ نکاح مین اجازت مولی شرط ہے نہ طلاق مین بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہے- **ولا یقع طلاق
مولاہ علی امراتہ**- اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق نہین واقع ہوگی- **لان ملک النکاح حق العبد فیکون
الاسقاط الیہ دون المولی**- کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار مین ہے مولی
کے قبضہ مین نہین ہے **ف** اور حدیث مین آیا کہ ایک غلام نے آکر آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیاہ دی
اب وہ چاہتا ہے مجھسے جدا کر دے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم مین کا آدمی اپنے غلام کو
اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونون مین جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ مین ہے جسنے ساق اٹھائی- رواہ ابن ماجہ والدارقطنی
سعت- اگر مولی کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے مین وہ خود سر و لا پروا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اسطرح اجازت دے کہ مین نے تجھکو

نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ مین ہو جب مین چاہون اسکو تیری طرف سے طلاق دیدون یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جورو کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضہ مین آگیا کما فی الفتاوی ہ دفع۔ واللہ تعالے اعلم۔ م

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان مین ہے ف یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفاصیل مف۔ الطلاق علی ضربین صریح وکنایۃ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کنایہ۔ فالصریح قولہ۔ پس صریح یہ کہنا کہ ف یعنی صریح مانند اس قول کے کہ۔ انت طالق۔ تو طالقہ ہے۔ ومطلقۃ اور تو مطلقہ ہے۔ وطلقتک۔ اور مین نے تجھے طلاق دی۔ فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی۔ پس اسی ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے ف یعنی یہ صریح ہین اور صریح کے دو حکم ہین ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان ہذہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحًا۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق مین ہوتا اور غیر چیز مین نہین ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری۔ وانہ یعقب الرجعۃ بالنص۔ اور صریح طلاق کے عقب مین رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص ف یعنی قرآن مین منصوص ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ مین نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہین ہے تو یہ نیت لغو ہے کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نصی کو منسوخ نہین کر سکتی ہے۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ ولا یفتقر الی النیۃ۔ اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہین ہے ف اسپر اجماع ہے۔ لانہ صریح فیہ لغلبۃ الاستعمال۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق مین صریح ہے ف بلکہ سوائے طلاق کے شرعی معاملات مین استعمال نہین رہا۔ تو معنی خود متعین ہین بخلاف لفظ تسریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن مین اگرچہ مستعمل لیکن عرف عام مین غلبہ نہین۔ مف۔ وکذا اذا نوی الابانۃ۔ اور یون ہی جب اسنے بائنہ کرنے کی نیت کی ف مگر لفظ مین صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنہ نہین کہا تو بھی صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنہ کی لغو ہے۔ لانہ قصد تنجیز ما علقہ الشرع بانقضاء العدۃ۔ کیونکہ بائنہ ہونا جسکو شرع نے عدت گذرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا ف حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہین۔ فیرد علیہ۔ تو اسکا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائیگا۔ ف پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاغ وتلاغ وتلاک وطلاک وتلاک اور طلاق سب مثل طلاق کے ہین۔ ہان اگر پہلے دو گواہ کر لیے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کریگا اور اسی پر فتوی رہیگا۔ ف د۔ اور یہ معلوم کر لغت مین لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے۔ لہذا فرمایا۔ ولو نوی الطلاق عن وثاق۔ اور اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ف اور ظاہر مین صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور سابق سے گواہ نہین کر لیے تھے اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر۔ تو حکم قضاء مین اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جدائی کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیون بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و دلی قصد کا علم اللہ تعالی پر چھوڑ دے۔ لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید یا بند سے طالقہ ہے اور یون ہی جب ول شوہر سے طالقہ مراد لی ہو علی الصحیح کما فی قاضیخان۔ ف د۔ ویدین فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ یحتملہ۔ اور دیانۃ اسکے اور اللہ تعالی کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہین ف یعنی اگر واقع مین اسکی یہ نیت ہوگی کہ قید سے تو آزاد ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اسکی جورو رہیگی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی سے

مخالفت نہیں کرسکتا ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اسوقت ہے کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اُردو میں واجب ہے کہ دیانۃً بھی
اسکی تصدیق نہو کیونکہ اسکے لغوی معنی یہاں بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ **ولو نوی به الطلاق عن العمل**۔ اگر اسنے
کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی **ف** یعنی کہا کہ تو طالقہ ہے اور دعویٰ کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ **لم یدین فی القضاء
ولا فیما بینه وبین الله تعالیٰ**۔ تو وہ حکم قضاء میں متدین نہوگا اور نہ دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ متدین ہوگا **ف** کیونکہ
لغوی معنی بھی نہیں بنتے ہیں۔ **لان الطلاق لرفع القید وهی غیر مقیدة بالعمل**۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے
لغت ہے حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہے **ف** تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **وعن
ابی حنیفة رح انه یدین فیما بینه وبین الله تعالیٰ لانه یستعمل للتخلیص**۔ اور امام ابوحنیفہ سے (حسن رح کی) روایت ہے
کہ دیانت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے **ف** یعنی تو کام کی شقت سے چھوٹی ہوئی ہے
اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس مجاز کیطرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر
تصریح کی کہ تو کام سے طالقہ ہے تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ **ولو قال انت مطلقة بتسکین
الطاء**۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہے طاء کو سکون دیکر **ف** اور لام کو فتحہ دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً
جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ **لا یکون طلاقا الا بالنیة**۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا
مگر نیت کے ساتھ **ف** یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ نہیں
لانها غیر مستعملة فیه عرفا فلم یکن صریحا۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہوا
مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائینگے۔ بخلاف مطلقہ بفتحہ طاء وتشدید لام
کے مصدر تطلیق سے بروزن مُرَوَّقہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہے۔ (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اے طالقہ یہ کام کر۔ تو طلاق پڑ گئی
اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعویٰ کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالاتفاق دیانۃً
تصدیق ہوگی اور قضاءً بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ **ف** صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا
ہو یا نجانتا ہو۔ د۔ اور یہ جو ہمنے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق
درحالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو کہکہ کہ تو طالقہ ہے یا تم طالقہ ہو تو اس سے
کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جسنے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طالقہ ہے تو واقع ہو جائیگی
یعنے قضاءً تو واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ منصوری میں ہے کہ کسی کو سکھلایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امرأتی طالق ثلثاً۔ اسنے کہا تو
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اسنے
کہا تو قضاءً طلاق ہوگی نہ دیانۃً۔ اور شرع سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی
اور جب لفظ طلاق قصداً کہا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
اسطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کرکے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصداً کہا
تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سواے اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
جو بن سکتے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے یعنی سبب
نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اللہ تعالیٰ
نے فرمایا۔ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیۃ۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع سہل کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیز ان پر

احکام لازم و مترتب نکرین جکا کچھ قصد نہین کیا گیا- اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص مین اور سوتے ہوئے مین
کچھ فرق نہین کیونکہ خواب مین نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا- اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہین یا اسکا قصد ہی نہین تھا
تو کیونکر اسپر حکم لازم ہو اور حق تعالی عزوجل خوب جانتا ہی پس دیانۃً بالکل طلاق نہین واقع ہوگی ہان- قاضی البتہ نہین جانتا ہی اور
حاوی مین جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمرو رح سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جورو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب
آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالقہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالی کے نزدیک کوئی بھی طالقہ نہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا
یہ صحیح قول ہی اور وہ جو نصیر رح نے روایت کی کہ زینب قضاءً و دیانۃً طالقہ ہوجائیگی یہ قابل اعتماد نہین ہی لہذا التلخیص مافی الفتح
اور مین نے کلام اسواسطے یہان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہی اور ایسلیے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہین- و روی
وکیع عن ابن ابی لیلے عن الحکم بن عتیبہ عن خثیمۃ بن عبد الرحمن ان امرأۃ قالت الخ یعنی خثیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے
کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اسنے ظبیہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہین ہی تو اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھون اسنے کہا کہ خلیہ طالق
رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہی- وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی
پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے
شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسکے سر پر سزا دے- (فروع) حروف کی تہجی سے طلاق واقع ہوتی ہی جیسے ت ط ا ل ق ہی یا پوچھا
گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہ ا ن- یا عربی مین ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو- البدائع- اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ
مین نے لی تو بلا نیت طالقہ ہوگی ہو الصحیح- اگر گواہ کرے کہ تہدید کے لیے کہونگا تو دیانۃً طلاق نہوگی اور عالم و جاہل مین فرق نہین ہی
اسی پر فتوی ہی- دنیا کی عورتین یا سب عورتین یا اس شہر کی عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہی تو طالقہ نہوگی مگر
جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتوی ہی- اگر اس کوچہ یا گھر کی عورتین یا سب عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت انھین مین ہی تو بغیر نیت طالق
ہوگی- اگر کہا کہ مجھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہی تو اختلاف ہی اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کہنا مجھپر فرض
یا لازم وغیرہ ہی تو بالفعل نہین واقع ہوگی مگر بالایقاع مقصود- اگر کہا کہ تو طالقہ ہو- یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی- مف- اور حق میرے
نزدیک تفصیل ہی کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہی تو تو طالقہ ہو یعنی مجھسے درخواست کرتا کہ مین تجھے طلاق دیدون پس نیت
ضرور ہی واللہ تعالی اعلم م- پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ- **ولا یقع بہ الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک**- اور لفظ
صریح کے ساتھ طلاق نہین واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے- **وقال الشافعی**- اور کہا شافعی ف- و مالک
و احمد و زفر نے کہ **یقع ما نوی**- وہی واقع ہوگی جو نیت ہی ف- خواہ تین ہون یا ایک- **لانہ محتمل لفظہ**- کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہی
ف- جب اسنے کہا کہ تو طالقہ ہی تو طلاق تین تک محتمل ہی- **فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغۃ**- کیونکہ لغت مین طالقہ ذکر کرنا طلاق
کا ذکر ہی- **کذکر العالم ذکر للعلم**- جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہی ف- اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو
محتمل ہی تو طالق بھی محتمل ہوا- **ولہذا یصح قران العدد بہ**- اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہی ف- مثلاً تو طالقہ تین طلاق
سے ہی اور عربی مین انت طالق ثلثا- **فیکون نصبا علی التفسیر**- تو ثلثا کو نصب بنابر تفسیر ہی ف- یعنی انت طالق مین طلاق
تین مین تو ثلثا سے اسکی تفسیر کردی- یہ تقریر مخدوش ہی اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہی اور طالق مذکور ہی اور مذکور کی یہ تفسیر نہین ہوسکتی- **و
لنا انہ نعت فرد**- اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہی- **حتی قیل للمثنی طالقان**- حتی کہ دو عورتین ہون تو انکو طالقان
کہا جاتا ہی- **وللثلاث طوالق**- اور تین ہون تو انکو طوالق ف- یا طالقات کہتے ہین پس طالق مفرد ان سب کو
محتمل نہین- **فلا یحتمل العدد لانہ ضدہ**- تو وہ عدد کو محتمل نہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہی ف- اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہین ہوتی
ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو- پس لفظ طالق جو مذکور ہی وہ تو محتمل عدد نہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر مین طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ محتمل عدد ہے یہ خیال دھوکا ہوگیا اسواسطے کہ تو طالق کہنے مین ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنے تطلیق ہے اور تعداد اسی تطلیق کے لیے ہے کیونکہ مراد یہی کہ مین نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہونچا۔ وذکر الطالق ذکر لطلاق ہو صفۃ للمراۃ۔ اور طالق ذکر کرنے مین وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے ف۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہوگئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اسمین تعداد کچھ معنی نہین رکھتی۔ لا لطلاق ہو تطلیق۔ اور اس طلاق کا ذکر نہین جو تطلیق ہے ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہوسکتی ہے کیونکہ تو طالق ہے اسکے یہ معنی نہین کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق یعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایکبار یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت مین طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کا ضد یعنی عدد کا محل نہین ہے۔ والعدد الذی یقترن بہ۔ رہا وہ عدد جو اس لفظ طالق سے ملتا ہے ف۔ اور عوام مین طالق ثلثا یا اردو مین طالقہ بسہ طلاق بولتے ہین۔ نعت لمصدر محذوف۔ وہ مصدر محذوف کی صفت ہے ف۔ یعنی مفعول مطلق کی صفت ہے۔ معناہ طلاقا ثلثا۔ اسکے معنی انت طالق طلاقا ثلثا۔ کقولک اعطیتہ جزیلا۔ مین نے اسکو دیا جزیل۔ ای اعطاء جزیلا۔ یعنی مین نے اسکو دیا دینا جزیل ف۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق تطلیقا ثلثا۔ یعنی تو طالقہ ہے کیونکہ مین نے تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی۔ اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ آنکہ اسمین تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق سے عورت کے حق مین ملامت نہین بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق مین فلا تحل لہ ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کیطرف سے ہے۔ ہان یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونون کو محتمل ہے لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے ف۔ یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے۔ او انت طالق الطلاق۔ یا تو طالق ہے طلاق کو ف۔ یعنی طالقہ ہونے مین طلاق کو وصف لینے والی ہے۔ اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طالق طلاقا۔ یا تو طالق ہے طلاق کو ف۔ اور طلاق کو نکرہ بیان کیا۔ فان لم یکن لہ نیۃ اونوی واحدۃ او ثنتین فہی واحدۃ رجعیۃ۔ پس اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو یا اسنے ایک یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ وان نوی ثلثا فثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقین ہونگی۔ ووقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے۔ لانہ لو ذکر النعت وحدہ۔ کیونکہ اگر وہ خالی نعت کو ذکر کرتا ف۔ اسطرح کہ انت طالق۔ تو طالقہ ہے۔ یقع بہ الطلاق۔ تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہوجاتی۔ ف۔ اور یہان اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقا کو بڑھا دیا۔ فاذا ذکرہ۔ پس جب اسنے طالق کو ذکر کیا۔ وذکر المصدر معہ۔ اور اسکے ساتھ مصدر کو بھی ذکر کیا۔ وانہ یزیدہ وکادۃ۔ اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھاتا ہے۔ اولی۔ تو بدرجہ اولی واقع ہوگی۔ اما وقوعہ باللفظۃ الاولی۔ رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ ف۔ جبکہ طالق ذکر نہین کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق۔ تو بھی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلان المصدر قد یذکر ویراد بہ الاسم۔ یہ اسلیے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے ف۔ یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلا۔ یقال رجل عدل۔ بولتے ہین کہ مرد عدل۔ ای عادل۔ یعنی مرد عادل ف۔ کیونکہ عدل کے معنی دو وزن پلہ برابر کرنا۔ زید کی صفت بے معنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو پلہ برابر کرنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہوگیا تو علم بلاغت مین بیان ہے پس یہان جب عورت کو الطلاق کہا تو یہ بمعنے الطالق ہے۔ فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق۔ تو بمنزلہ انت الطالق کہنے کے ہوگیا ف۔ حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ وعلی ہذا لو قال انت طلاق۔ وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنے بدون الف لام کے۔ یقع الطلاق بہ ایضا۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی ف۔ گویا انت طالق کہا لیکن واضح ہو کہ جب طلاق مصدر کہنے مین مبالغہ زیادہ ہوتا ہے جیسا بلاغت مین مذکور ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے مین کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آویگا اور اسمین شک نہین کہ طالق کیطرح طلاق کہنے مین بالضرور طالقہ ہوجاتی۔ ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویکون رجعیا لما بینا انہ صریح الطلاق لغلبۃ الاستعمال۔ اور طلاق کہنے مین

کچھ نیت کی حاجت نہوگی اور طلاق رجعی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اسلئے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہوگیا ہے ف
رہا فرق کا بیان تو فرمایا - **وتصح نیۃ الثلث** - اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے ف یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے - **لان المصدر یحتمل العموم والکثرۃ** - کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے - **لانہ اسم جنس فیعتبر بسائر اسماء الاجناس** - کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے
پس اسکا اعتبار دیگر اسماء اجناس کے ساتھ ہے ف - کیونکہ سب اسماء جنس محتمل عموم وکثرت ہوتے ہیں - **فیتناول الادنی مع احتمال الکل** - تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا - ف یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں ف پس جب اسنے کہا کہ کل
میری مراد ہے تو اسنے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق ہیں موافق اسکے مراد کے ہوگا - **ولا تصح نیۃ الثنتین فیہا خلافا لزفر** -
اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول امام زفر کے کہ زفر کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے - **ہو یقول ان الثنتین بعض الثلث فلما صحت نیۃ الثلث صحت نیۃ بعضہا ضرورۃ** - زفر کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو
کی نیت بالضرور صحیح ہوئی - **ونحن نقول نیۃ الثلث انما صحت لکونہا جنسا** - اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح
ہوئی تھی کہ تین جنس ہے ف یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے -
حتی لو کانت المرأۃ امۃ تصح نیۃ الثنتین باعتبار معنی الجنسیۃ - حتی کہ اگر اسکی جورو کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوتی
ف کیونکہ باندی کی طلاق دو ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہے پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہوگیا اور با عتبار لفظ
کے نہیں - **اما الثنتان فی حق الحرۃ عدد** - رہا آزاد عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے ف اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
کچھ نہیں ہے - **واللفظ لا یحتمل العدد** - اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں - **وہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ
الوحدان** - اور یہ جو مذکور ہوا سو اسلئے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں ف تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے - **وذلک بالفردیۃ او الجنسیۃ** - اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے
کے ہوگا - ف پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے - **والمثنی بمعزل منہما** - اور دو طلاق جو مثنیہ ہے وہ ان دونوں سے
علیحدہ ہے ف کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی - کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں
حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور مثنیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں - بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
نہیں ہے - پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو - **ولو قال انت طالق الطلاق
وقال اردت بقولی طالق واحدۃ وبقولی الطلاق اخری یصدق** - اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکا قول سچ مانا جائیگا تب
بعد اسطرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہونگی - **لان کل واحد منہما صالح للایقاع** - کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
واسطے طلاق واقع کرنے کے لایق ہے ف حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی - **فکانہ قال انت
طالق وطالق** - گویا اسنے یوں کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہے ف یا تو طالقہ اور طلاق ہے - **فتقع رجعیتان** - پس دونوں
طلاقیں رجعی واقع ہونگی - **اذا کانت مدخولا بہا** - بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو ف ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
بائنہ ہوگئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی خراب بولی پر لحاظ نہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق الطلاق - بلحاظ ترکیب
عربی کے الطلاق کو نصب ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واو عطف مارد ہے کبھی
بھی انت طالق وطالق - تغییر کی فاحفظہ م - یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹ
یا کمر یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو ذکر کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدھی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو - تو بیان فرمایا کہ - **واذا اضاف الطلاق**

الی جملتہا اوالی مایعبر بہ عن الجملۃ وقع الطلاق - اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کیطرف یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑجاویگی - لانہ اضیف الی محلہ - کیونکہ طلاق اپنی جگہ کیطرف مضاف ہوئی - وذلک مثل ان یقول انت طالق - اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالقہ ہے - لان التاء ضمیر المرأۃ - کیونکہ تو ضمیر عورت کیطرف ہے ف - جیسے کہے کہ تو پوری بالکل طالقہ ہے - او یقول رقبتک طالق - یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالقہ ہے ف - کیونکہ محاورہ مین گردن پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ مین نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خریدا حالانکہ راس بمعنی سر ہے - او عنقک طالق - یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے ف - عنق بھی رقبہ کیطرح گردن ہے - او راسک طالق - یا تیرا راس یعنی سر طالق ہے - او روحک او بدنک او جسدک او فرجک او وجہک - یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہے ف - ان ہر ایک مین طلاق پڑجاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہی مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن - کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ف - یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے - اما الجسد والبدن فظاہر چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے ف - کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے - وکذا غیرہما - اور یون ہی ان دونون کے ماسواے مین ف - جیسے رقبہ و عنق - قال اللہ تعالی فتحریر رقبۃ - اللہ تعالی نے فرمایا فتحریر رقبۃ ف - یعنی آزاد کرنا ایک گردن یعنے پورا ایک غلام - وقال فظلت اعناقہم لہا خاضعین - اور فرمایا فظلت اعناقہم الخ ف - یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہین تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہین ورنہ خاضعۃ ہوتا - یون ہی فرج ہے - قال علیہ السلام لعن اللہ الفروج علی السروج - آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالے لعنت کرے فرجون کو جو زینون پر ہون ف - یعنی عورتین جو گھوڑون پر سوار ہون - یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہین ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیون کی مدح فرمائی ہے اور مصنف رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے - یہی سر یعنی راس کا حال ہے - ویقال فلان راس القوم بولتے ہین کہ فلان شخص راس القوم ہے ف - یون ہی ایکہ راس سبب - اسی طرح روح - وہلک روحہ بمعنی نفسہ - اور بولتے ہین کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف - رہا لفظ خون - ومن ہذا القبیل الدم فی روایۃ - اور ایک روایت مین خون اسی قبیل سے ہے ف - کہ اسکو بولکر آدمی مراد ہوتا ہے - یقال دمہ ہدر - بولتے ہین کہ اسکا خون رائگان ہے ف - یہ روایت کتاب الاصل ہے اور دوسری روایت مین ہے کہ دم کیطرف اضافت عتاق نہین صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یون ہی طلاق بھی صحیح نہین ہے مع - یہی اظہر ہے واللہ اعلم - پھر مین نے دیکھا کہ خلاصہ مین اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین م - ومنہ النفس وہو ظاہر - اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے ف - واضح ہو کہ زبان عرب مین جسد تمام جسم یعنی بیچ کا تنہ مع ہاتھ پاؤن و سر کے ہے اور بدن صرف تن بدون اطراف کے ہے اور اُردو مین یہ فرق ظاہر نہین اور واضح ہو کہ عربی مین جیسے تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے چوتڑ طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دُبر کے - الخلاصہ مع د - اور سنجم کو اُردو زبان مین لفظ روح مین تردد ہے اور باقی الفاظ تو اسطرح بولے جاتے ہین کہ کبھی انسے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق مین حقیقی معنی کا قصد نکیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ دیانۃ اسکی تصدیق ہو کما فی الفتح اور اگر کہا کہ تجھمین سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھکر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہین رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اصح یہ کہ واقع ہوگی ف ت د - مین کہتا ہون کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہین واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر ہے بس اسنے کل ارادہ نہین کیا بخلاف یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضاءً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعوی کرے لیکن دیانۃ تصدیق ہونا چاہیے کما قال فی الفتح - وکذلک ان طلق [illegible]

[illegible] طلاق واقع ہوگی جب کہ اسنے جزو شائع کو طلاق دی ف - یعنی ایسا

جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ و ہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ **مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق**۔ مثلاً یون کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالقہ ہے۔ **لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات کالبیع وغیرہ**۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ **ف** حتی کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ **فکذا یکون محلا للطلاق** تو یون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ **الا انہ لا یتجزی**۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہین۔ **فیثبت فی الکل ضرورۃ**۔ تو بضرورت کل ثابت ہوگا **ف** پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام مین دو شخصون کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہین کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہین ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہو اسلیے کہ جب طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے جزو مین جس سے بولکر کل مراد ہوا کرتی ہے۔ اور اگر ایسا جزو نہو تو طلاق نہوگی چنانچہ۔ **لو قال یدک طالق او رجلک طالق لم یقع الطلاق**۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤن طالق ہے تو طلاق نہین واقع ہوگی **ف** کیونکہ اس جزو کو کل کے لیے نہین بولتے ہین۔ **وقال زفر والشافعی یقع**۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی **ف** اور یہی قول مالک و احمد ہے اور شرح سروجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونون ہاتھ یا دونون پاؤن طالق کہنے مین رجوع ہے اور قاضی نے کہا کہ مشہور یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤن سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہوگی۔ **وکذا الخلاف فی کل جزو معین لا یعبر بہ عن جمیع البدن**۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین مین جس سے تمام بدن کی تعبیر نہین کیجاتی ہے **ف** جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کولا گھٹنا ٹخنہ و مانند انکے پس زفر و ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک واقع ہے مگر ازینکہ امام احمد کے نزدیک دانت و ناخن و بال مین مثل ہمارے قول کے طلاق نہین ہے۔ **لہما انہ جزء متمتع بعقد النکاح وہذا حالہ یکون محلا لحکم النکاح فیکون محلا للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی الکل کما فی الجزء الشائع**۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جسکا حال یہ ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو مین حکم طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن مین ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت مین ہے **ف** کہ بالاتفاق جزو شائع مین ثابت ہو کر تمام مین ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ مین نے تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہین ہین تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت اور نکاح حلت تو دونون مین فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائیگی۔ **بخلاف ما اذا اضیف الیہ النکاح لان التعدی ممتنع** برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہان متعدی ہونا ممتنع ہے **ف** یعنی اس جزو مین نکاح سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن مین حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہین۔ **اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء تغلب الحل فی ہذا الجزء**۔ کیونکہ اس جزو مین حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا **ف** تو اس جزو کا نکاح کچھ مفید نہوگا۔ **وفی الطلاق الامر علی القلب**۔ اور طلاق مین امر بالعکس ہے **ف** کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ فالحاصل امام شافعی رح کا اصول یہ ٹھہرا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق مین یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء و اجزاء مین اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ انسے ذات کی تعبیر کیجاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جنسے ذات کی تعبیر نہین ہوتی۔ لہذا جواب مین فرمایا۔ **ولنا انہ اضاف الطلاق الی غیر محلہ فیلغو**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل نسبت کیا

تو لغو ہو۔ کما اذا اضافہ الی ریقہا او ظفرہا۔ جیسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کیطرف نسبت کیا ف تو بالاتفاق
لغو ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جبھی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کیطرف نسبت کیا جاوے۔ وہذا لان محل الطلاق
ما یکون فیہ القید۔ اور یہ اسواسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جسمیں قید ہو۔ لانہ ینبئ عن رفع القید۔ کیونکہ قید اٹھانے سے
طلاق خبر دیتی ہے ف یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہمنے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جانا کہ جسم
میں محل طلاق وہ ہے جسمیں قید نکاح ہو اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہی ہاتھ و پانوں بھی۔ ولا قید فی الید۔ اور ہاتھ
میں کچھ قید نکاح نہیں ہے ولہذا لا تصح اضافۃ النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کیطرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے
ف حتی کہ اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے یا پانوں سے نکاح کیا اور اسنے قبول کیا تو نکاح صحیح نہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا
کہ میں نے تجھسے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تعبیر میں بجاے کل کے ہوجاتا ہے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل۔ اور جو
جزو ہاتھ پانوں کیطرح بجاے کل نہو نہیں صحیح ہے۔ بخلاف الجزء الشائع۔ برخلاف جزو شائع کے۔ لانہ محل للنکاح عندنا
حتی تصح اضافتہ الیہ فکذا یکون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح
ہوتا ہے حتی کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کیطرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ واختلفوا فی الظہر والبطن۔ اور مشائخ
نے پیٹھ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا ف اگر کہا کہ تیرا پیٹ طالق یا تیری پیٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح ہے اور طلاق واقع
ہوگی۔ والاظہر انہ لا یصح لانہ لا یعبر بہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ پیٹھ و
پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا ف یعنی محاورہ میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولتے ہیں کہ یہ چہرہ طرح
بہ ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ہاں اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن یا بال یا ہاتھ و پانوں و پنڈلی ذکر
بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی ف ھ د۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافت کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے
ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلقہا نصف تطلیقۃ او ثلث تطلیقۃ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی
یا تہائی طلاق دی۔ ف مثلاً کہا کہ تجھے آدھی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنے ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہے۔ کانت طالقا تطلیقۃ
واحدۃ۔ تو عورت ایک طلاق سے طالقہ ہوجائیگی۔ لان الطلاق لا یتجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی۔ وذکر بعض ما لا
یتجزی کذکر الکل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اسکا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے ف تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کہنا بمنزلہ
ایک طلاق کہنے کے ہے۔ وکذا الجواب فی کل جزء سماہ لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ف
حتی کہ طلاق کا ہزارواں حصہ یا لاکھواں حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری
طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کرکے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدھی و تہائی و چھٹا حصہ کہ
تو ہر ایک کی ایک طلاق لیکر تین طلاقیں واقع ہونگی اور اگر کہا کہ آدھی تہائی چھٹا حصہ ہے تو ملاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر بجاے چھٹے کے
چوتھائی کہا تو ملکر ایک طلاق سے بارھواں حصہ بڑھا تو اسکے لیے پوری دوسری طلاق لیکر دو واقع ہوئیں۔ جیسے کہا کہ طلقہ ونصف طلقہ
تو دو ہونگی۔ یہی مختار ہے بحر و ھ د۔ ولو قال لہا انت طالق ثلثۃ انصاف تطلیقتین۔ جامع صغیر میں ہے اگر عورت
کو کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق کے تین نصف ف یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فہی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقوں سے
طالقہ ہوئی۔ لان نصف التطلیقتین تطلیقۃ۔ اسواسطے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی ف اور دوسرا
نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع بین ثلثۃ انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورۃ
پس جب تین نصف جمع کیے تو صاف ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں ف اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے
تین نصف طلاق کے تین طلاق ہوسکتے ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار کرو تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں ذکر ا

ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين - اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالقہ ہے - قیل یقع تطلیقتان - کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہونگی ف - یہی جامع صغیر میں قول محمدؒ ہے - لانہا طلقۃ ونصف فتکامل - کیونکہ تین آدھے ملکر ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی ف - پس دو ہونگی - عتابیؒ نے کہا کہ یہی صحیح ہے - ع - قیل یقع ثلث تطلیقات - اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی - لان کل نصف یتکامل فی نفسہا فیصیر ثلثا - کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات میں پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جاوینگی ف - مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت لحاظ تو اسمیں صرف دو آدھی ہو سکتی ہیں مگر آنکہ ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنے چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنے آٹھواں حصہ لیا جاوے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے جبکہ علیحدہ علیحدہ معتبر ہے ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جاوے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی صحیح ہے کما فی الفتح - فعلی ہذا اسمیں بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عتابیؒ کے ناطفی وغیرہ ایک جماعت مشائخ کا قول ہے ف ع - پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اسمیں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً جمعہ ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ انکے احکام شروع کیے - ولو قال انت طالق من واحدۃ الی ثنتین - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے ایک سے دو تک ہے - او ما بین واحدۃ الی ثنتین - یا کہا ما بین ایک کے دو تک ف - یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے - فہی واحدۃ - تو یہ ایک طلاق ہے ف - یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے - اور دوسری صورت یہ کہ - وان قال من واحدۃ الی ثلث او ما بین واحدۃ الی ثلث فہی ثنتان وہذا عند ابی حنیفۃ - اور اگر اسنے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ ما بین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے - وقالا فی الاولی ہی ثنتان وفی الثانیۃ ثلث - اور صاحبینؒ نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں ف - اور یہ اختلاف اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء و انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو کیا اس چیز میں ابتداء و انتہاء دونوں یا ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کریں یا جو محاورہ و متعارف ہے - وقال زفر فی الاولی لا یقع شیء وفی الثانیۃ یقع واحدۃ - اور زفرؒ نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہو القیاس - اور یہی قیاس ہے - لان الغایۃ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ - کیونکہ جسکے واسطے انتہاء مقرر کیجاوے اسمیں انتہاء داخل نہیں ہوتی ہے ف - جبکہ اسکے خلاف قرینہ نہو ع - کما لو قال بعت منک من ہذا الحائط الی ہذا الحائط - جیسے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار سے اُس دیوار تک فروخت کی ف - تو دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہونگی بلکہ صرف درمیانی زمین فروخت جو کچھ ہے بیع ہے چنانچہ حدود دار لبیع میں داخل نہیں ہوتے - لیکن باقی اماموں نے یہاں اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے - وجہ قولہما وہو الاستحسان ان مثل ہذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الکل - صاحبینؒ کے قول کی اور وہ استحسان ہے یہ وجہ ہے کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے - کما تقول خذ من مالی من درہم الی مائۃ - جیسے کہے کہ میرے مال سے ایک درم سے سو تک لے ف - تو اسکو سو درم لینے کا اختیار ہے - تو معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا - کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اسمیں سے کچھ لے بس انتہائی طلاق واقع ہوگی - ولابی حنیفۃ ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر - اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ کمتر سے زیادہ اور بڑھکر سے کم ف - یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب کی اور مراد یہ کہ جو کمتر لکھا ہے اس سے زائد ہو اور جو سب سے [illegible] فانہم یقولون سنی من ستین الی

سبعین او ما بین ستین الی سبعین و یریدون بہ ماذکرناہ - چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک
ہے یا درمیان ساٹھ کے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ف یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے - وارادۃ الکل
اور کل مراد ہوتا ف جیسے ایک سے سو درم تک لے سکتا ہے صحیح ہوتا - فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرا - ایسی صورتوں میں جسکا
طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ف یعنی میں نے مباح کیا کہ جا ہو ایک درم یا زیادہ حتی کہ سو درم تک لینا مباح ہے
اور اسپر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے - والاصل فی الطلاق ہو الحظر - حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے ف پس اباحت کا
محاورہ یہاں نہ ہوگا - اور زفر رح کا قیاس بھی متروک ہے - ثم الغایۃ الاولی لابدان تکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ - پھر
پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اسپر دوسری حد مترتب ہو ف کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرتا
ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک گننے میں اول کا وجود ضروری ہے - ووجودہا بوقوعہا - اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع
ہونے سے ہے ف پس اول طلاق واقع ہوئی اور اسپر اسنے دو تک حد بتلائی - بخلاف البیع - برخلاف بیع کے ف اس
دیوار سے اس دیوار تک - لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع - کیونکہ اسمیں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے ف اور طلاق
میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہمنے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو
صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلے کے کہ ایک سے ۳ تک میں اول واقع
ہوگی اور ۳ تک ایک اور رہتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی - ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء - اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد لی
تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ قضاء میں - لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر - کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
ف لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور فیما بینہ وبین اللہ تعالی قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ میں صرف
ایک عدد رہا - م - ولو قال انت طالق واحدۃ فی ثنتین - اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ ایک در دو ہے - ولو نوی الضرب
والحساب - اور اسنے ضرب وحساب کی نیت کی - اولم تکن لہ نیۃ - یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی - فہی واحدۃ - تو یہ ایک طلاق ہوگی
وقال زفر تقع ثنتان لعرف الحساب - اور زفر رح نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے ف کیونکہ ایک کو
دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں - وہو قول حسن بن زیاد - اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے - ولنا ان عمل الضرب
فی تکثیر الاجزاء لا فی زیادۃ المضروب - اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
کرنے میں نہیں ہوتا ف یعنی کسی عدد کے اجزاء بتعداد زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
اجزاء بتعداد دو کے ہو گئے وعلی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے ہیں - وتکثیر اجزاء التطلیقۃ لا یوجب
تعددہا - اور ایک تطلیق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں ف بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جسقدر ہو جاویں
وہی ایک طلاق رہیگی - مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اسپر اعتراض کیا اور قول زفر رح کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
کے معنی یہی معروف ہیں کہ جسکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲ - چار گونہ بڑھے
یعنی چار مرتبہ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ - شمار کرو کہ ۸ - ہوئے - یا چار کو ۲ - میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴ + ۴ - یعنی ۸ ہیں
لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل
یعنی تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اسمیں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے گویا اسنے کہا کہ میرا فعل ۲ - پر ہے
یہ اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہمنے تطلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق مرام سیما اسوقت کہ اسکا قصد ضرب
ہو یا کچھ نیت نہ ہو - فان نوی واحدۃ وثنتین فہی ثلث - اور اگر اسنے ایک کو مجموعہ دو میں قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہونگی
ف اگرچہ وہ مثل طلاق سے عاصی ہوگا - لانہ یحتملہ فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف - کیونکہ کلام اسکا

محتمل ہی کیونکہ حرف واو واسطے جمع کے ہی اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مجمع ہوتا ہی ف لیکن یہ اسوقت کہ عورت مدخولہ ہو- ولو کانت
غیر مدخول بہا یقع واحدة کما فی قولہ واحدة وثنتین - اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحدۃ فی ثنتین کہنے مین ایک واقع ہوگی جیسے
ایک اور دو کہنے مین ہی ف کہ اول ایک واقع ہو کر بائنہ ہوئی اور بعد دو کہنا بیکار ہوا - یہ اسوقت کہ واحدۃ فی ثنتین مین اسنے ظرف و
مظروف کو جمع کرنا چاہا تھا - وان نوی واحدة مع ثنتین - اور اگر اسنے ایک مع دو کے قصد کیا ف اور فی کو بمعنی مع لیا یقع الثلث
تو تین طلاقین واقع ہونگی - لان کلمة فی تاتی بمعنی مع کما فی قولہ تعالی فادخلی فی عبادی ای مع عبادی - اسواسطے کہ فی
کبھی مع کے معنی مین آتا ہی جیسے قولہ تعالے فادخلی فی عبادی یعنے مع عبادی ف اسواسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندون مین
اس سے یہ مراد نہین کہ تو میرے بندون کے اندر گھس جا تو ضرور یہی معنی کہ انھین کی جماعت مین یعنی انکے ساتھ ہو جا - تاکہ انکے ساتھ جنت
مین داخل ہو - یہ سب سوقت کہ اسنے حقیقۃ ظرف کے معنی نہین لیے - ولو نوی الظرف یقع واحدة - اور اگر اسنے ظرف حقیقی مراد لیا
یعنے ایک درحقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی - لان الطلاق لایصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی - کیونکہ طلاق تو کسی چیز
مین ظرف ہونے کے لائق نہین تو بس فی ثنتین کہنا لغو ہوگیا ف صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہگیا - ولو قال اثنتین فی اثنتین
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالقہ دو در دو ہی - ونوی الضرب والحساب - اور نیت ضرب وحساب کی رکھی ف یا کچھ نیت نہین
ہی فھی ثنتان - تو یہ دو طلاق ہین - وعند زفر ثلث - اور زفرؒ کے نزدیک تین طلاق ہین - لان قضیتہ ان یکون اربعا
کیونکہ مقتضاے ضرب یہ کہ چار طلاقین ہو جاوین - لکن لا مزید للطلاق علی الثلث - لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہین ہوتی ہی
ف تو تین واقع ہونگی اور چارم لغو ہی - وعندنا الاعتبار للمذکور الاول علی ما بیناہ - اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر
کیا اسی کا اعتبار ہی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف اور مترجم نے بتوفیق اللہ تعالے عز وجل اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلیق مراد
ہی نہ اسکا اثر یعنے طلاق جو عورت کا وصف ہی اور تطلیق اس شخص کا فعل ہی تو وہ جب تک متعدد نہو نہین بڑھیگا مثلاً ضرب کہ اگر زید کو
مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضرب ہوئین اور اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو مین ہی اور یہان صورت اخیرہ بھی صرف
ایک عورت مین ہی تو ایک ہی تطلیق رہی اور جب کہا کہ دو تطلیق تو دو واقع ہوئین اور حساب دو مین بیفائدہ ہی فافہم - م - یہ سب
بلحاظ عدد ہی - ولو قال انت طالق من ھھنا الی الشام فھی واحدة یملک الرجعة - اور اگر کہا کہ تو طالقہ یہان سے
ملک شام تک ہی تو یہ ایک ہی طلاق رجعی کہ اسکو رجعت کا اختیار ہی - وقال زفر ھی بائنة لانہ وصف الطلاق بالطول
اور زفرؒ نے کہا کہ یہ ایک طلاق بائنہ ہی کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا - قلنا لا بل وصفہ بالقصر - ہم کہتے ہین
کہ نہین بلکہ اسنے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا - لانہ متی وقع وقع فی الاماکن کلھا کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہی تو کل جگہون
مین واقع ہوتی ہی ف جہان یہ عورت چلی جاوے طالقہ ہوگی حالانکہ اسنے تو صرف شام ہی تک طالقہ ٹھہرائی - لیکن مخفی نہیں
کہ محاورہ مین اس سے درازی مراد ہوا کرتی ہی پس اگر یون کہا جاوے کہ تطلیق ایک فعل ہی خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہو پس ایک
طلاق رجعی ہوگا - ولو قال انت طالق بمکة او فی مکة فھی طالق فی الحال فی کل البلاد - اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ مکہ
مین یا اندر مکہ ہی تو یہ فی الحال ہر شہر مین طالقہ ہی - وکذلک لو قال انت طالق فی الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ گھر مین ہی تو بھی
فی الحال ہر جگہ طالق ہی - لان الطلاق لا یتخصص بمکان دون مکان - کیونکہ طلاق ایسی نہین کہ مختص کسی جگہ سے
ہو نہ دوسری جگہ سے ف ہان یہ احتمال ہی کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہی -
وان عنی بہ اذا اتیت مکة - اور اگر اسنے یہ مراد لی ہو کہ جب تو مکہ مین داخل ہو ف یا گھر مین داخل ہو تب تجھے طلاق
ہی - یصدق دیانة لا قضاء - تو دیانۃ اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاءً نہین تصدیق ہوگی - لانہ نوی الاضمار وھو خلاف
الظاہر - کیونکہ اسنے ان مخفی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہی ف کیونکہ اسنے ظاہر مین کوئی شرط ذکر نہین کی

ولو قال اذا دخلت مکۃ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ جب کہ مکہ میں داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکۃ - تو طالقہ نہ ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو - لانہ علقہ بالدخول - کیونکہ اسنے طلاق کو دخول کے ساتھ معلق کیا ہے - ولو قال فی دخولک الدار تعلق بالفعل للمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا **ف** کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافۃ الطلاق الی الزمان

یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - ولو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد وذلک بوقوعہ فی اول جزء منہ - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزء میں طلاق پڑجاوے **ف** - اور احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالقہ ہے - ولو نوی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لانہ نوی التخصیص فی العموم وہو یحتملہ - اور اگر اسنے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طالقہ ہونا مراد لیا تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے **ف** لہذا دیانۃً تصدیق ہوئی - وکان مخالفا للظاہر - اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا **ف** - لہذا قاضی تصدیق نہیں کرسکتا - درحالیکہ اسمیں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گوئی کرتے ہیں چنانچہ بیان فرمایا ولو قال انت طالق الیوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے آج کے روز کل **ف** یہ اول بیہودہ فقرہ ہے - او غدا الیوم - یا کہا کہ کل آج کے روز **ف** یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے - بہرحال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یوخذ باول الوقتین الذی تفوہ بہ - تو اس شخص نے دونوں وقتوں میں سے جسکو اول منہ سے نکالا ہے وہ لیا جاوے - فیقع فی الاول فی الیوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہوجائیگی - وفی الثانی فی الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانہ لما قال الیوم غدا - کیونکہ جب اسنے آج کل کہا **ف** یعنی آج کو اول کہا - کان تنجیزا - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - والمنجز لا یحتمل الاضافۃ - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - ولو قال غدا الیوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافۃ - تو اضافت ہے **ف** یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - والمضاف لا یتنجز - اور جو طلاق کہ آئندہ کیطرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہوجاتی - لما فیہ من ابطال الاضافۃ - کیونکہ اسمیں اضافت کو باطل بنانا لازم آتا ہے **ف** حالانکہ وہی اول ہے - فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہوگیا - ولو قال انت طالق فی غد - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالقہ ہے - وقال نویت آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہی تھی کہ کل کے آخری دن میں طالقہ ہو **ف** تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃً اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کریگا یا نہیں - دین فی القضاء عند ابی حنیفۃ - تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا - وقالا لا یدین فی القضاء خاصۃ - اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلۃ قولہ غدا علی ما بینا - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ سے وصف کیا تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے **ف** کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کریگا - تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہ بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لہذا تقع فی اول جزء منہ عند عدم النیۃ - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزء میں واقع ہوجاتی ہے **ف** یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پڑجاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آخر جزء میں نیت کی تھی

تو تو نبی نہین تصدیق کریگا جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے مین نہین تصدیق کرتا تھا - وہٰذالان حذف فی واثباتہ
سواء - اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (مین) کو نکال ڈالنا یا لانا دونون برابر ہین ف - خواہ کہو کہ کل کے روز مین طالقہ ہی
یا کہو کل کے روز طالقہ ہی - لانہ ظرف فی الحالین - کیونکہ کل کا روز تو دونون حال مین ظرف ہی - ولابی حنیفۃ رح انہ نوی
حقیقۃ کلامہ لان کلمۃ فی للظرف والظرفیۃ لاتقتضی الاستیعاب - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ اسنے آخری جزو مین واقع
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اسواسطے کہ (فی بمعنے مین) واسطے ظرف کے ہی اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہین کہ
تمام دن کو گھیرلے ف - بلکہ کل کسی وقت مین طلاق واقع ہو تو حقیقت مین کل کے دن مین طالقہ ہوئی - رہا یہ کہ جس صورت مین اسنے
کہا کہ کل کے روز مین طالقہ ہی اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہی جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن مین سب جزو برابر ہین کیونکہ اسکی نیت کچھ نہین تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
فرمایا - وتعیین الجزء الاول ضرورۃ عدم المزاحم - اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالضرور کوئی مزاحم نہین
فاذا عین آخر النہار کان التعیین القصدی اولے بالاعتبار من الضروری - پس جب اسنے آخری دن کا جزو معین
کیا ہی تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعیین کے اولی ہی ف - یہ اسوقت کہ حرف (فی بمعنے مین) کہکر اسطے دن کے کسی
جزو مین واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا - بخلاف قولہ غدا - برخلاف اسکے جب کل کا روز کہا ف - اور کل کے روز مین نہین کہا -
تو کل کا روز پورا لیا - لانہ یقتضی الاستیعاب - کیونکہ تمام دن بھرپور کو مقتضی ہی - حیث وصفہا بہذہ الصفۃ مضافا
الے جمیع الغد - چنانچہ عورت کو طالقہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا - نظیرہ اذا قال واللہ لاصومن
عمری - اسکی نظیر یہ کہ واللہ مین اپنی عمر بھر روزہ رہونگا ف - چنانچہ تمام عمر لازم ہی کیونکہ اسنے عمر مین نہین کہا - ونظیر الاول
لاصومن فی عمری - اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ مین اپنی عمر مین روزہ رکھونگا ف - حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
قسم پوری ہوجائیگی - وعلی ہذا الدہر وفی الدہر - اور اسی طرح پر سال بھر اور سال مین کہنا ف - فقہا مین اختلاف ہی کہ دہر
کسقدر زمانہ ہی چنانچہ باب قسم مین آویگا - مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہان یہ ہی کہ واللہ تمام دہر روزہ رکھونگا تو لازم ہی
کہ ہر سال رکھے سوائے عید الفطر عید وتشریق کے اور اگر کہا کہ واللہ دہر مین روزہ رکھونگا تو ماہ رمضان کافی ہی مگر اگر نفل مراد ہو
تو کسی روز کافی ہی - پھر واضح ہو کہ عربی زبان مین غد کے معنے ہو کل کا روز آویگا - اور امس وہ کل کا روز جو گزر گیا - ولو قال انت
طالق امس - اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طالقہ ہی ف - پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جورو نہ تھی - وقد تزوجہا الیوم - اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہی - لم یقع شئی - تو کچھ بھی واقع
نہوگی - لانہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق فیلغو - کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف
نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہی تو یہ لغو ہوگی ف - کیونکہ اس حالت مین یہ عورت محض اجنبیہ تھی جسپر اسکو طلاق کا اختیار
ہی نہین ہی - کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق - جیسے کہا کہ تو طالقہ ہی قبل اسکے کہ مین پیدا کیا جاؤن ف -
تو یہ لغو ہوتا ہی - علاوہ اسکے یہ تحریر ہوچکا کہ انت طالق دراصل خبر ہی اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے مین اور یہان
اسنے گزرے زمانہ سے خبر دی ہی - تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور نہوا - لانہ یمکن تصحیحہ اخبارا عن عدم النکاح
او عن کونہا مطلقۃ بتطلیق غیرہ من الازواج - کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح ملتا ہی خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
کے ساتھ نکاح نہین تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی ف - اور آج میرے نکاح مین
میری منکوحہ ہو اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول مین کہ کل تو طالقہ تھی مجازا
معنی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہین تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہی - ولو تزوجہا اول من

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ - **موتہا بمنزلۃ موتہ ہو الصحیح** - عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے ف۔ بخلاف
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے - ن - ر اور یہ کہ کلمہ اذا - یا - اذاما - شرط و وقت دونوں میں مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا - **ولو قال**
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے - **او اذا ما لم اطلقک** - یا جبھی کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں ف۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسکے معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا - **لم تطلق حتی**
یموت عند ابی حنیفۃ - تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک طالقہ نہیں ہوگی یہانتک کہ مرجاوے ف۔ پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب
وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کرسکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے - **وقالا تطلق حین سکت**
اور صاحبین نے کہا کہ جیسے ہی چپ ہوا وہ طالقہ ہوگئی ف۔ اس بنا پر کہ اذا - میں شرط کے معنی نہیں ہیں - **لان کلمۃ اذا للوقت**
قال اللہ تعالی اذا الشمس کورت - کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالی نے فرمایا اذا الشمس کورت ف۔ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ
وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہوجائیگا - یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرطیہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے - اور واضح ہو کہ شرط و جزا میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہو تو معنی
شرط نہیں چنانچہ کہا - **وقال قائلہم ؎ واذا تکون کریھۃ ادعی لھا + واذا یحاس الحیس یدعی جندب** + اور عرب کے
شاعر نے کہا ؎ اور جب کوئی دشواری پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں + اور جب حلوا مالیدہ تیار ہوتا ہے تو جندب کی
دعوت ہوتی ہے ف۔ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا - اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ (اذا تکن) اور (ادعی) کی جگہ
(ادع) ہوتا - اور (یحاس و یدعی) کی جگہ (یحس و یدع) رہتا - اور اگر ایسا رہے تو وزن شعر خیرباد کہہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط
نہ رہے بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے - **فصار بمنزلۃ متی ومتی ما** - تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہوگیا ف۔ اور چونکہ متی میں
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یوں ہی خاموش ہوتی ہی طلاق ہوگی کیونکہ متی و اذا میں فرق نہیں نکلا - **ولہذا**
لو قال لامرأتہ انت طالق اذا شئت - اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے
ف۔ یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے - **لا یخرج الامر من یدہا بالقیام عن المجلس**
کما فی قولہ متی شئت - تو مجلس سے کھڑے ہوجانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے ف۔
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت - تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا میں فرق نہوا بخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے - **ولابی حنیفۃ انہ یستعمل فی الشرط ایضا** - اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے ف۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گذری اور شرط کی مثال
قال قائلہم - عرب کے شاعر نے کہا ؎ **واستغن ما اغناک ربک بالغنی** + اور بے پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب
تونگری کے ساتھ ف۔ یعنی جبتک فراغت ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پرواہ مت کر - چاہے میلا موٹا کپڑا پہن لے + **واذا**
تصبک خصاصۃ فتجمل - اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ ف۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
وہ حسن خوش نہوں کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہننا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے خیر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں
اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو تصبک مجزوم نہوتا بلکہ اذا تصیبک ی ب - کے ساتھ ہوتا - پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے - **فان ارید بہ الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید بہ الوقت تطلق**
پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہوجائیگی

ف۔ پس اب شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہ ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ
شک میں حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں مٹتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جمتی۔ اور یہاں نکاح ثابت
ہے پس شک سے نہیں جائیگا۔ بخلاف مسئلۃ المشیۃ۔ بخلاف مسئلہ مشیت کے ف۔ یعنی جسمیں عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی
اذا شئت کہنے میں یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا وقتیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا۔ لانہ علی اعتبارانہ للوقت لایخرج الامر من یدہا
کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہو۔ وعلی اعتبارانہ للشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ اذا
شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے ف۔ جبکہ مجلس بدلی ہے۔ والامر صار فی یدہا فلا یخرج بالشک
والاحتمال۔ اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا۔ ف۔ لہذا مشیت کے
مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہیگا اور یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ اذا مثل متی کے صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال
ہے بلکہ اسلیے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہوگا۔ اور یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق
نہوگا۔ وہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیۃ۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہو ف۔ اور اگر اسنے کہا کہ انت
طالق اذا لم اطلقک۔ تو طالقہ ہے جب میں تجھے طلاق ندوں۔ اور کہا کہ میری اسمیں نیت ہے تو اس کے نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا
نوی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اسنے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جسوقت تجھے طلاق ندوں تو عورت فی الحال بغیر ٹھہرے
ہوئے طالقہ ہو جائیگی ف۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر۔ اور اگر اسنے شرط کی نیت
کی ہو یعنے اگر طلاق ندوں تو طالقہ ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی ف۔ یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتملہما۔ کیونکہ
لفظ ان دونوں معنی کو محتمل ہے ف۔ تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی مقصود ہو جاوینگے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔
ولو قال انت طالق مالم اطلقک انت طالق اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے جب تک میں نے تجھے طلاق ندوں تو طالقہ ہے۔ یعنی طالق
بمنزد التطلیقۃ لم تستحسانا وہ عورت اسی تطلیقہ سے طالقہ ہوئی۔ معناہ قال ذلک موصولا۔ اور معنی استحسان یہ کہ اسنے
انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا ف۔ تب یہی تطلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق ندوں تب تو طالقہ ہے لیکن جب
طلاق دیدی تو یہ مضاف طلاق لغو ہے انت طالق مالم اطلقک۔ کی وجہ سے طلاق نہوگی کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا بلکہ انت طالق کہ
اسنے طلاق دیدی۔ والقیاس ان یقع المضاف۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو۔ فیقعان ان کان
مدخولا بہا وہو قول زفر رح لانہ وجد زمان لم یطلقہا فیہ وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منہا
تو دو طلاقیں واقع ہونگی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفر رح کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جسمیں اسنے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ
زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اسنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس کے جوسے فراغت کا ہے ف۔ کیونکہ یہاں اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہوا
کہ اسنے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا طا۔ کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنے طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طالقہ ہونا چاہیے۔
مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق ندوں تو طالقہ ہے پس اتنا زمانہ جسمیں طلاق دے سکے یعنی انت طالق
کہہ سکے برابر چھوڑنا چاہیے پھر اگر اسمیں طلاق نہو تو البتہ طالقہ ہوگی اور یہاں اسنے ملا کر انت طالق کہہ دیا کچھ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضاف
طلاق نہیں ہو سکتی ہاں یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کر کے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان
زمان البر مستثنی عن الیمین بدلالۃ الحال۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنی ہے بدلالت حال
ف۔ گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے بھر کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گذرے جسمیں میں تجھے طلاق ندوں تو تو طالقہ ہے کیونکہ حالت اسی کو مقتضی
ہے۔ لان البر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقیق البر الا ان یجعل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سچائی
کو ثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے ف۔ بلکہ دلالت کلام یہی ہے کیونکہ اسنے جب کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جسمین تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہو پس تھوڑا سا زمانہ دیکھا جاوے جسمین وہ طلاق دیسکتا تھا یعنی انت طالق
پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم خلاف دلالت کلام ہو۔ واصلہ من حلف لا یسکن ہذہ الدار فاشتغل بالنقلۃ من ساعتہ
اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہو کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر مین نہین رہونگا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل کرنے مین مشغول
ہوگیا ف۔ تو اتنا منتقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنی ہو۔ واخواتہ علی ما یاتیک فی الایمان انشاء اللہ تعالی۔
اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالے آوینگے ف۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول مین۔ ومن قال
لامرأۃ یوم اتزوجک فانت طالق فتزوجہا لیلا طلقت۔ جسنے ایک عورت سے کہا کہ جسدن تجھے تزوج کرون پس تو طالقہ ہو
پھر اس عورت سے رات کو نکاح کیا تو بھی طالقہ ہوجائیگی ف۔ کیونکہ یوم یعنے دن کے لفظ سے کبھی سفید روشن مراد ہوتا ہو اور کبھی مطلق وقت پس یہان
وقت ہی مراد ہو چنانچہ فرمایا۔ لان الیوم یذکر ویراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنے دن بولا جاتا ہو اور اس سے روز روشن
مراد لیا جاتا ہو۔ فیحمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہو جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
ملایا جاوے جو دراز وقت مین ہوتا ہو جیسے روزہ ف۔ یا جیسے کہا کہ دن مین سفر کرونگا۔ والامر بالید۔ اور جیسے ہاتھ مین اختیار
دینا ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہو جس دن مین فلان شخص آوے۔ لانہ یراد بہ المعیار وہذا الیق بہ۔ اسکی وجہ
یہ ہو کہ مراد دن سے ایک معیار ہو اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہو ف۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز مین ہوتا ہو تو زمانہ اس
فعل کا ظرف معیار ہوتا ہو اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہو جیسے روزہ ہو کہ ابتدا سے انتہا تک روزہ مین گھرا ہو بخلاف ظہر کے کہ
نماز ظہر کے وقت ظہر بہت دراز ہو چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہو۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر مین چار رکعت پڑھین تو
یہ ضرور نہین کہ یہ فریضہ ہوجاوین کیونکہ اسمین فریضہ وبہت سی چار چار نفل ہوسکتی ہین لہذا ہمنے کہا کہ فرض کی نیت ضروری ہو بخلاف
معیار کے کہ جب رمضان کے دن مین اسنے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہوگیا کیونکہ اسوقت مین دوسرے روزہ کی گنجائش
نہین ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت مین ہوتا ہو تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو
مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہو مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے مین کبھی روز روشن مراد ہوتا ہو۔ و
یذکر ویراد بہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہو ف۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت مین ہوتا ہو
اسکے ساتھ مین دن [illegible] وقت مراد لینا مناسب نہین ہو کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہو تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہین چاہتا ہو۔ قال اللہ تعالی ومن یولہم یومئذ دبرہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے
جہاد مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت وتعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن مین اپنے پیٹھ دیکر بھاگے الخ ف
اب یہ خوب معلوم ہو کہ ان سے یہ مراد نہین کہ جو کوئی روز روشن مین بھاگے وہ مستوجب عقاب ہو اور جو رات مین بھاگے وہ مذموم
نہین بلکہ۔ المراد بہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہو ف۔ کسی وقت مین کافرون کے مقابلے سے بھاگنا جائز نہین جبکہ
موازنہ ٹھیک ہو۔ فیحمل علیہ اذا قرن بفعل لا یمتد۔ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
جو فعل دراز نہین ہوتا ف۔ جیسے آیت مین پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم مین ہوجاتا ہو۔ رہا مسئلہ مین یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہو
والطلاق من ہذا القبیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہو ف۔ کہ وہ ایک دم مین ہوجاتا ہو کچھ وقت دراز کی ضرورت نہین ہوتی
اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نچاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہو۔ فینتظم اللیل والنہار۔ تو رات ودن دونون کو شامل
ہوگا ف۔ تو خواہ رات مین نکاح کرے خواہ دن مین طلاق واقع ہوگی تو قولہ جسدن تجھے نکاح کرون معنی یہ کہ جسوقت تجھے نکاح کرون
تو طالقہ ہو پھر یہ بات ظاہر ہو کہ دن کے یہ معنی عرف مین ہین ورنہ حقیقت مین دن کے معنی روز روشن ہین۔ ولو قال عنیت بہ بیاض
النہار خاصۃ۔ اور اگر اسنے کہا کہ مین نے خاصکر روز روشن مراد لیا تھا ف۔ جب عورت سے کہا تھا کہ جسدن نکاح کرون تو

ع

فالقاضی یعنی اگر تجھسے روز روشن مین نکاح کرون تو وہ طالقہ ہی ہو اسلئے مین نے اس عورت سے رات مین نکاح کیا ہو۔ دین
فی القضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کریگا کیونکہ اسلے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہین
واللیل لایتناول الا السواد والنہار لایتناول الا البیاض خاصۃ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنے رات نہین شامل مگر تا
ریکی کو اور نہار یعنے دن نہین شامل مگر خاصۃ روشنی کو اور لغت یہی ہو ف۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃ اللہ تعالے
کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجۂ اولی سچا ہوگا۔ رہا جو محاورہ کہ اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی
پر محمول ہوتا ہو جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہین چاہتا ہو تو یہ مجازی استعمال ہو پھر جب اسنے حقیقت کی نیت بیان
کی تو حقیقت صحیح ہو۔

فصل۔ ومن قال لامراتہ انا منک طالق۔ جسنے اپنی جورو سے کہا کہ مین تجھسے طالق ہون۔ فلیس بشئی وان
نوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہین ہو اگرچہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال انا منک بائن۔ اور اگر کہا کہ مین تجھسے بائن
ہون ف یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا مین تجھپر حرام ہون۔ ینوی الطلاق فہی طالق۔ حالانکہ اسکی
نیت طلاق ہو تو عورت طالقہ ہو جائیگی۔ وقال الشافعی یقع الطلاق فی الوجہ الاول ایضا اذا نوی۔ اور شافعیؒ نے
کہا کہ پہلی صورت مین بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اسنے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملکت
المطالبۃ بالوطی کما یملک ہو المطالبۃ بالتمکین وکذا الحل مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونون مین
مشترک ہو حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہونچتا ہو جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہونچتا ہو اور اسیطرح حلت بھی دونون
مین مشترک ہو ف۔ الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہو کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہو کہ
عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو وطی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے
کے واسطے موضوع ہوا ہو۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہو جیسے عورت کیطرف
صحیح ہو ف یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ و حلت دور ہوئی۔ یونہی مرد کی طرف ہو کہ مثلاً
شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحریم۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہو اگر
کہا کہ مین تجھسے بائن یا تجھپر حرام ہون جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ القید وہو فیہا دون الزوج۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ طلاق اصل مین بیڑی زائل کرنے کے لیے ہو اور بیڑی کا وجود عورت مین ہو نہ شوہر مین ف۔ تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت
رائگان ہو۔ الا تری انہا ہی الممنوعۃ عن التزوج بزوج آخر والخروج۔ کیا نہین دیکھتے کہ عورت ہی روکی گئی ہو کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرسکے اور گھر سے باہر جاوے ف۔ کیونکہ اسکے پاؤن مین شوہر کی بیڑی ہو۔ اور شوہر آزاد ہو
اسکو یہ باتین منع نہین ہین اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہین۔ ولو کان لازالۃ الملک فہو علیہا لانہا
اور اگر فرض کرین کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہو تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے ف۔ تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ
مین تجھسے یعنی تیری طرف سے طالق ہون محض مہمل ہو۔ لانہا مملوکۃ والزوج مالک۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہو اور شوہر اسکا مالک ہو
ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوحہ رکھا جاتا ہو ف۔ اور شوہر ناکح و مالک ہو۔ بخلاف
الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ وہی مشترکۃ۔ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کیلیے ہو اور وہ دونون
مین مشترک ہو۔ وبخلاف التحریم لانہ لازالۃ الحل وہو مشترک۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کیلیے ہو اور حلت
دونون مین مشترک ہو۔ فصحت اضافتہما الیہما ولا یصح اضافۃ الطلاق الا الیہا۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت
دونون کی طرف صحیح ہو اور طلاق کی نسبت نہین صحیح ہو سواے عورت کی طرف کے۔ ولو قال انت طالق واحدۃ او لا فلیس بشئی

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق ہے یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے ف یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہے۔ نع - قال رحمہ اللہ کذا
ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف - مصنف رح نے کہا کہ یونہی جامع صغیر میں بدون ذکر اختلاف کے مذکور ہے ف لیکن
اسمیں اختلاف ہے - وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف آخرا - اور یہ ابوحنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے - وعلی قول محمد
ہو قول ابی یوسف اولا تطلق واحدۃ رجعیۃ - اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اسپر ایک طلاق رجعی
واقع ہوگی - ذکر قول محمد فی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأتہ انت طالق واحدۃ اولاشئی - امام محمد کا یہ قول مبسوط
کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایکنے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے - ف تو امام محمد
نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - ولافرق بین المسألتین - اور دونوں مسئلوں مین کچھ فرق نہیں ہے ف کیونکہ یہان بھی جو
مذکور ہے یہی معنی ہیں - بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلث یا نہیں ہے سب ایک معنی ہیں - ولوکان المذکور ہہنا قول
الکل - اور اگر مانو کہ جو حکم یہان مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابوحنیفہ وابو یوسف و محمد سب کا قول ہے - فعن محمد روایتان - تو
امام محمد سے دو روایتیں ہیں ف روایت جامع صغیر میں تو کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - لانہ
ادخل الشک فی الواحدۃ - امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ف کیونکہ تو طالق واحدۃ یا نہیں - کہا
تو شک واحد میں ہے - لدخول کلمۃ او بینہا وبین النفی - کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط
اعتبار الواحدۃ - تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہوگیا - ویبقی قولہ انت طالق - اور انت طالق باقی رہگیا ف اور انت طالق سے
ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے - بخلاف قولہ انت طالق اولا - برخلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طالقہ ہے یا نہیں ہے ف تو یہان
طالقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالقہ بھی باقی نہ رہا - لانہ ادخل الشک فی اصل الایقاع فلایقع - کیونکہ اسنے اصل
واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہوگی - ولہما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد - اور ابوحنیفہ
وابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملاکر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا ف ورنہ وقوع نہوگا - تو یہ نہیں ہو سکتا
کہ واحدۃ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہوجاوے خصوص جبکہ طالقہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالقہ کا مع عدد مذکور
ہوگا ورنہ نہوگا - الاتری انہ لوقال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلثا - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے
کہا کہ تو طالقہ ثلث ہے - تطلق ثلثا - تو اسپر تین طلاق واقع ہونگی ف یہ نہوگا کہ طالقہ سے طلاق واقع ہو پھر ثلث سے تین طلاق
واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالقہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی - ولوکان الوقوع بالوصف للغا ذکر الثلث لہ
اگر طالقہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہوجاتا ف بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو
رہتی اور ایک لغو ہوتی - حالانکہ طالق ثلث عرف شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے
ساتھ مفید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہو تو کچھ بھی وقوع نہوگا - وہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ہو المنعوت المحذوف - اور یہ اس وجہ سے
ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوف ہے جو کلام میں سے حذف ہے ف جسکی صفت واحدہ یا ثلث لاتے ہیں
معناہ انت طالق تطلیقۃ واحدۃ - انت طالق واحدۃ کے معنے یہ کہ تو طالقہ بطلیقہ واحدہ ہے ف یعنی میرے ایک طلاق دینے
سے تو طالقہ ہے - علی مامر - چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی - واذا کان الواقع ما کان العدد نعتا لہ - اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل
میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے ف واحدہ یا تین - کان الشک داخلا فی اصل الایقاع فلایقع شئی
تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہوگی ف تو خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھپر طلاق واقع کرنا ایکبار ہے یا نہیں
ہے تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا - فافہم - ولوقال انت طالق مع موتی او مع موتک - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ میری موت
کے ساتھ ہے یا کہا کہ تو طالقہ اپنی موت کے ساتھ ہے - فلیس بشئی - تو یہ کچھ نہیں ہے ف کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے

تو واقع نہوگی - لانه اضاف الطلاق الی حالة منافية له - کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے
لان موته ينافي الاهلية - کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے ف یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہین رہی - و
موتها ينافي المحلية - اور زوجہ کی موت منافی محلیت ہے ف یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہین رہی - ولا بد منهما - حالانکہ طلاق
واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے ف اسی واسطے مرد مجنون وطفل وخوابیدہ کی طلاق نہین
پڑتی - اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم نہو کسی طلاق کا محل نہین جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہین ہے - واذا ملک
الزوج امرأته - اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جورو کا ف مثلاً اسکی جورو کسی غیر کی لونڈی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا
او شقصا منها - یا جورو کے کسی حصہ کا ف مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اسکو میراث مین تہائی یا کم و بیش مل گئی - او ملکت
المرأة زوجها او شقصا منه - یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی ف مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے - وقعت
الفرقة - تو شوہر و زوجہ مین جدائی واقع ہو جائیگی - للمنافاة بين الملكين - کیونکہ دونون طرح کی ملک مین منافات ہے ف یعنی نکاح
کی مالکیت اور رقبہ کی ملکیت دونون جمع نہین ہو سکتی ہین - اما ملكها فلاجتماع بين المالكية والمملوكية - چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے
مین پس بوجہ مالکہ و مملوکہ کے جمع ہونے کے ف یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے
شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہین بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور
زوجہ اسکی خدمتگار مملوکہ ہے حتی کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہونچاوے حالانکہ وہ زوجہ اسکا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہین ہے
واما ملکه ایاها فلان ملک النکاح ضروری ولا ضرورة مع قیام ملک الیمین فینتفی - اور اگر شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات
اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک مین آگئی تو کچھ ضرورت نہین رہی پس ملک نکاح
دور ہو جائیگی ف علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع مین معتبر ہین وہ لونڈی کو حاصل نہین ہین تو باندی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے -
پھر جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی - ولو اشتراها
ثم طلقها لم يقع شئ - اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہین واقع ہوگی - لان الطلاق يستدعي
قیام النکاح - کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو - ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه ولا من كل وجه - حالانکہ نکاح کا
باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہین نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے ف برخلاف اسکے جو عدت مین ہو - وكذا اذا ملكته او
شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة - اور اسیطرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر
کی طلاق اسپر نہین واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کر چکے - وعن محمد انه يقع لان العدة واجبة - اور امام محمد سے
نوادر مین روایت ہے کہ اس صورت مین طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے ف یعنی عورت پر جسنے خریدا ہے جدائی کی عدت
واجب ہے - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو
شوہر کی طلاق اسپر نہین پڑیگی - لانه لا عدة هناك حتى حل وطيها له - کیونکہ وہان کچھ عدت نہین چنانچہ مالک کو اس سے
وطی حلال ہے - وان قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك - اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی باندی
ہے اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق بمعیت اپنی مولی کی عتق کے ف یعنی تیرا مولی جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی کے
ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہین - فاعتقها ملك الزوج الرجعة - پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا تو شوہر کو
اس سے رجعت کا اختیار ہے ف کیونکہ باندی کی طلاقین اگرچہ کل دو ہین لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاقین تین
ہو جائینگی اور یہان یہی ہوگیا - لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق - کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے
پر معلق کیا - لان اللفظ ينتظمهما - کیونکہ لفظ ان دونون کو شامل ہے ف چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
پھر جملہ اسنے تعلیق کر مولی کے آزاد کرنے - یا از وجہ کہ عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے تو یہ آزادی شرط ٹھہری - والشرط ما یکون
معدوما علی خطر الوجود - اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو ف - اسی واسطے یوں نہیں کہتے
کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤنگا کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل تمہارا یا آؤنگا کیونکہ شک ہے پس شرط ایک مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر کہ
وللحکم تعلق بہ والمذکور بہذہ الصفۃ - اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
بہ ہے کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولی کیطرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطابق متعلق ہو
کے واسطے یہ شرط ہے - پھر فرمایا - والمعلق بہ التطلیق - اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے ف - خود طلاق نہیں معلق ہے
یعنی جب ہمنے ثابت کر دیا کہ عتق مولی شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آیا طلاق معلق ہے یا تطلیق - تو فرمایا کہ تطلیق معلق
ہے - لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہو تو شرط
پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا ف - ابھی تطلیق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا - تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولی کیطرف
سے آزادی حاصل ہوگی اسوقت شوہر کیطرف سے تطلیق کا وجود ہوگا - ابھی صرف قول ہے - واذا کان التطلیق معلقا
بالاعتاق او العتق یوجد بعدہ - اور جبکہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق عتق
کے پائی جاویگی ف - تو یہ ہوا کہ جب مولی نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے متعلق ہوا ثم الطلاق
یوجد بعد التطلیق - پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائیگی ف - یعنی جب تطلیق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
فیکون الطلاق متاخرا عن العتق - تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا ف - اور وہ بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیقع اذ ذاک
وہی حرۃ - تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملیں کہ وہ آزادہ ہے ف - فلا تحرم حرمۃ غلیظۃ بالثنتین - تو یہ عورت
صرف دو طلاق سے حرام بحرمت غلیظہ نہوگی ف - بلکہ تین طلاق سے مغلظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے -
بقی شیء وہو ان کلمۃ مع للقران - ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہے ف - اور شوہر نے
مع عتق مولاک - کہا تھا یعنے تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ ملی ہوئی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکالا کہ طلاقیں بعد آزادی کے ہونگی
قلنا قد یذکر للتاخر - ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کما فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا جیسا کہ اللہ تعالی
کے قول میں فان مع العسر یسرا - ف - یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے - یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ درمیان میں کچھ
فاصلہ نہیں تو گویا ساتھ ہی ٹھہری - فیحمل علیہ - تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا - بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
بدلیل اس امر کے جو ہمنے معنی شرط سے ذکر کیا - ف - یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلیق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلیق ہوگی
جب ہے پس لامحالہ مع عتق مولاک کے یہی معنی ہوئے کہ بعد تیرے مولی کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھ پر دو طلاقیں
ہیں - فافہم - ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتین - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا دن آوے
تو تو طالقہ بدو طلاق ہے - وقال المولی اذا جاء غد فانت حرۃ - اور مولی نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزادہ ہے - فجاء
الغد - پھر کل کا روز آیا ف - تو وہ مطلقہ غلیظہ ہو گئی - لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ - تو وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہانتک کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف - بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے - وعدتہا ثلث حیض - اور اسکی
عدت تین حیض ہیں ف - پس طلاق کے حق میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق میں آزادہ کے مثل ہوئی - وہذا
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے - وقال محمد زوجہا یملک الرجعۃ - اور امام محمد نے
کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے ف - یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہونگی - لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی

حیث علقہ بالشرط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا رکھا یعنی تعلیق اسی قسم سے معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف۔ یعنی جب کل کا روزہ آوے۔ اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی ہے تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ وانما ینعقد المعلق سببا عند الشرط۔ بلکہ جبھی سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے ف۔ تو جب کل کا روزہ آویگا اسی وقت گویا اسنے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ والعتق یقارن الاعتاق لانہ علتہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے ف۔ اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ واصلہ الاستطاعۃ مع الفعل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ف۔ یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے جبھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہوگیا کہ اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کا روزہ ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کا روزہ ہوتے ہی شوہر کی تعلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارنا للعتق ضرورۃ۔ تو طلاق دینا عتق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا ف۔ اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق تو یہ عورت بعد عتق کے طالقہ ہوئی۔ فصارت کالمسئلۃ الاولی۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہوگیا۔ ولہذا یقدر عدتہا بثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی ف۔ اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد آزاد ہوجانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہما انہ علق الطلاق بما علق بہ المولی العتق۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف۔ یعنی کل کا روز شروع جزو۔ پس کل کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لونڈی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ معنی نہ ثم العتق یصادفہا وہی امۃ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق ف۔ اسکو ایسی حالت میں پہونچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہونچی ہیں۔ والطلقتان تحرمان الامۃ حرمۃ غلیظۃ۔ اور دو طلاقیں باندی کو بحرمت غلیظہ حرام کردیتی ہیں۔ بخلاف المسئلۃ الاولی۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے ف۔ کہ اسمیں طلاقیں بعد عتق کے پہونچی ہیں نہ ساتھ۔ لانہ علق التطلیق باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ما قررنا۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی جیسا کہ ہم تقریر کر چکے ف۔ کہ اعتاق مولی کے ساتھ یہی معنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تعلیق کو مولی کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو جب شوہر کی تعلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہونچا تو باندی مطلقہ و آزادہ ہوگئی۔ اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہوجاتی ہے اسی واسطے ہمنے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہوجائیگی۔ بخلاف العدۃ۔ برخلاف عدت کے ف۔ کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دیے جانے کے وقت یہ عورت باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہے تو گویا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو ہم نے یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہوچکی پس تین حیض ہے۔ لانہ یوخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے ف۔ اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ وکذا الحرمۃ الغلیظۃ یوخذ فیہا بالاحتیاط۔ اسیطرح یہی حرمت غلیظہ میں احتیاط اختیار کیا جاوے ف۔ کہ [illegible] تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ کو

یا بقول امام محمد نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ ثابت شدہ ہے تو احتیاط یہی ہے کہ وہ بحرمت غلیظہ حرام ہوگئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ **ولا وجہ الی ما قال**۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے ف کیونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ شوہر نے تعلیق کو مولی کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق و عتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تعلیق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تعلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی لیکن اس دلیل میں دھوکا ہوگیا۔ **لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانہ علتہ** کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن اس وجہ سے ہوا کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ **فالطلاق ایضا یقارن التعلیق لانہ علتہ**۔ تو طلاق بھی اپنی تعلیق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تعلیق ہے ف تو جب تعلیق مقارن عتق ہے تو طلاق بھی مقارن عتق ہے۔ **فیقترنان**۔ تو طلاق و عتق دونوں مل گئے ف پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تمنے خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے ف واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنایہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی۔ **ومن قال لامراتہ انت طالق ہکذا**۔ اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ تو طالق اتنی ہے۔ **یشیر بالابہام والمسبحۃ والوسطی**۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ ف یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو اتنی طالق ہے۔ **فہی ثلث**۔ تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ **لان الاشارۃ بالاصابع تفید العلم بالعدد فی مجری العادۃ اذا اقترنت بالعدد المبہم**۔ کیونکہ جب مبہم لفظ اتنی یا اتنے کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملا دیں تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہوجاتا ہے ف پس جیسے زبانی الفاظ اسواسطے بنائے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالقہ ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہوا کہ تین طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان ہے۔ دلیل ہے **قال علیہ السلام الشہر ہکذا وہکذا وہکذا الحدیث**۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الحدیث ف دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور نو کو تین مرتبہ بیان کیا والحدیث فی الصحیحین عن ابن عمر وفی مسلم عن سعد بن مالک وفی المستدرک عن عائشہ رض۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔ **وان اشار بواحدۃ فہی واحدۃ وان اشار بالثنتین فہی ثنتان لما قلنا**۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف اور یہ کہ اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو اسکی بابت کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ **والاشارۃ تقع بالمنشورۃ منہا**۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے ف یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ **وقیل اذا اشار بظہورہا فبالمضمومۃ منہا**۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا ف یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف کرے تو جسکو بند کر لیا ہے وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ **واذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منہا**۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا ف مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ **فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لا قضاء**۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو از راہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کریگا۔ **وکذا اذا نوی الاشارۃ بالکف** اور یوں ہی جب اسنے ہتھیلی سے اشارہ کا قصد کیا ف تو بھی دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً۔ **حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانۃ** حتی کہ پہلی صورت میں از راہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہونگی ف کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدۃ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی ف یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد
کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہے
ولیکن ظاہر کے خلاف ہے اسی واسطے قاضی تصدیق نکریگا ف مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا اگر نہیں
ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے
یعنی اتنی کہکر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم یقل ہکذا۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہیں کہا ف بلکہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور انگلیوں سے اشارہ
کیا۔ یقع واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانہ لم تقترن بالعدد المبہم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملا ف
یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار رہا۔ فیبقی الاعتبار لقولہ انت طالق۔ تو قال انت طالق کہنے کا اعتبار
باقی رہا ف جس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ واذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق
کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا ف مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طالقہ ہے۔ کان بائنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔
مثل ان یقول انت طالق بائن او البتۃ۔ مثلاً کہے کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا تو طالقہ البتہ ہے ف بتہ بمعنی قطع ہے اور یہ دو طرح
ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسمیں رجعت کا اختیار نہو لیکن یہ گنجایش ہے کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوم
یہ کہ تین طلاق ہو جاویں حتی کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نکرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیا اذا کان بعد
الدخول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کہا ہو۔ لان الطلاق شرع معقبا للرجعۃ
فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشروع فیلغو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہو سکے تو بائن
سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کما اذا قال انت طالق علی ان لا رجعۃ لی علیک
جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت کا اختیار نہیں ہے ف تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اختیار
باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ نہوئی تو کنایہ سے بھی بدرجہ اولی بائنہ نہوگی۔ ولنا انہ وصفہ بما یحتملہ لفظہ۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محتمل ہے ف یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ درمیان میں بالکل
جدائی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول وبعد العدۃ تحصل بہ۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے
اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے ف اور بائن کے یہی معنی ہیں تو ظاہر ہوا کہ
جس بات کو طلاق خود محتمل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر وصل ہو جاوے
دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل علیحدگی ہو جاوے۔ فیکون ہذا الوصف لتعیین احد المحتملین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف
کرنا اسکے دو محتمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ
مجھے تجھپر رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ گزرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ ومسألۃ الرجعۃ ممنوعۃ۔
رجعت والا مسئلہ ممنوع ہے ف یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتی کہ جب کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر
ہے۔ فتقع واحدۃ بائنۃ اذا لم تکن لہ نیۃ۔ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہو۔ او نوی الثنتین۔ یا اسنے
دو طلاق کی نیت کی ہو ف تو بھی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذا نوی الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو ف یعنی
مجھے تجھپر رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے تو قصد کیا کہ مجھے تین طلاق ہیں۔ فثلث لما
مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہونگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا ف کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ جنس
ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ زیر بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طرح سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق ہو جاتی
مترجم کہتا ہے کہ لیکن ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طالقہ ہے اس بنا پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں تو نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ طلاق تا

کو بائنہ کرسکتا ہو اور یہ نہین کرسکتا کہ مطلق طالقہ جسکو شرع نے رجعی کہا ہو بلکہ غیر رجعی کردے اور یہان اسنے مطلق طالق کہکر اسکو غیر
رجعی کردیا۔ ہان اگر یہ کہتا کہ تو طالقہ بائنہ ہو یا طالقہ البتہ یا طالقہ ثلث ہو پھر کہتا کہ مجھے تجویز رجعت نہین ہو تو صحیح ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ
اعلم بالصواب۔ م۔ ولو عنی لقولہ انت طالق واحدۃ وبقولہ بائن او البتۃ اخری تقع تطلیقتان بائنتان۔ اور اگر اسنے
انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقین بائنہ واقع ہونگی۔ لان ہذا الوصف
یصلح لابتداء الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لایق ہو کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کیجاوے ف۔ چنانچہ اگر اول سے
یون کہے کہ تو بائنہ ہو یا تو البتہ ہو تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید مین گذرا کہ اپنی جورو کو یہی کہا تھا
کہ تو البتہ ہو اگرچہ مراد یہ لی کہ آخرکار تجھے تین طلاق ہین اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد
لی ہو پس جب کہا کہ ابھی مین نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی رجعی نہین بلکہ دونون بائنہ ہونگی۔ وکذا اذا
قال انت طالق افحش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ افحش طلاق سے ہو ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑیگی اور
واضح ہو کہ فحش ہر چیز ہو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنے رجعی سے خارج ہوئی تو فحش ہوکر بائنہ ہوگئی۔ لانہ
انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہو ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر
جدائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہو تو جب اسکو افحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ وہو البینونۃ فی الحال۔ اور وہ
فی الحال کلی جدائی یعنے بائنہ ہوجانا۔ فصار کقولہ بائن۔ تو گویا یون کہا کہ تو طالقہ بطلاق بائن ہو ف۔ اگر وہم ہو کہ فحش بائنہ
حد اعتدال سے خارج ہو اور افحش تو انتہائے درجہ بڑھا ہوا ہو تو چاہیے کہ تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ کسی فحش یعنی
فاحش آتا ہو تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی ہو پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ مین مقرر ہوا ہو بکذا قال المترجم فاحفظہ۔ م۔ اسیطرح
اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت قبیح یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہو تو سب مین ایک طلاق
بائن ہوگی۔ سف۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءہ۔ لما ذکرنا۔ اور یون ہی جب
کہ تو طالقہ بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہو تو ایک بائنہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال بائن
یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا ہو اور یہی بائن کے معنی ہین۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعۃ۔ اور
یون ہی جب کہا کہ تو طالقہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہو تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الرجعی ہو السنۃ فیکون البدعۃ و
طلاق الشیطان بائنا۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہو تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن
ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعۃ لایکون بائنا الا بالنیۃ۔ اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہو کہ جب کہا کہ تو طالقہ
بدعت ہو تو یہ بائنہ طلاق نہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدعۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ طلاق بدعت
کبھی حالت حیض مین طلاق واقع کرنے سے ہوجاتی ہو ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہو کیا نہین دیکھے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ
عنہما کا یہی واقعہ تھا جسمین حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من النیۃ۔ تو نیت ہونا ضرور
ہو ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا طلاق مین بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہو تو طلاق رجعی واقع
ہوگی۔ فافہم۔ م۔ وعن محمد انہ اذا قال انت طالق للبدعۃ او طلاق الشیطان یکون رجعیا۔ اور امام محمد سے نوادر مین
روایت ہو کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ بدعت یا بطلاق شیطان ہو تو رجعی طلاق ہوگی ف۔ تو امام محمد نے طلاق بدعت مین ابو یوسف
سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو
حالت حیض مین طلاق دینے سے ثبوت ہوجاتا ہو ف۔ کیونکہ حالت حیض مین جان بوجھکر طلاق دینا معصیت و اتباع شیطان ہو
تو وہ طلاق الشیطان و بدعت ہوگئی۔ فلا یثبت البینونۃ بالشک۔ تو مشکوک ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثبوت نہین ہوگا ف

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اسطرح ہو جائیگا کہ عورت جبوقت حیض سے ہو تو اسکی کہی ہوئی طلاق اسپر واقع ہو یعنی طلاق بدعت طلاق
شیطان ہوگئی - اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنہ ہو تو بائنہ ہوگی - جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی اتفاق المفتوی ہے واللہ تعالیٰ
اعلم - م - وکذا اذا قال کالجبل - اور یونہی جب کہا کہ تو طالقہ مانند پہاڑ کے ہے ف - یعنی بطلاق مانند کوہ تو بائنہ ہوگی -
لان التشبیہ یوجب زیادۃ لا محالۃ - کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لامحالہ زیادتی کو موجب ہے ف - پھر زیادتی یا تو ذات میں
ہو یعنی طلاقین تین کردے کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرے اور اصول کے موافق یہی متعین ہے چنانچہ فرمایا - وذلک باثبات
زیادۃ الوصف - اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجاوے ف - یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اسمیں زیادتی
یہ کہ جدائی بائنہ ہوگئی - وکذا اذا قال مثل الجبل - اور یونہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ف - یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالقہ
ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز عینی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ بیان مانند
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے - اور یہ وصف میں متعین ہے - لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوائے بھی مشابہت ہو سکتی ہے
مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ - وقال ابو یوسف یکون رجعیا
لان الجبل شیء واحد فکان التشبیہ بہ فی توحدہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی ف - اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع نے
تشبیہ کے وجوہ دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں
مشابہت لی ہے تو بائنہ ہو جائیگی - واللہ تعالیٰ اعلم - م - حاکم شہید رح کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایۃ کے ہے لکھا کہ اگر
کہا کہ تو طالقہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقین ہے اور حکم میں قاضی تصدیق نکریگا جبکہ کہے میری مراد ایک طلاق تھی - سع - اور اگر
اسکا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیے - م - اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالقہ
بطلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنہ ہے اور تین طلاقین نہونگی اگرچہ نیت کی ہو - اور اگر کہا کہ تو طالقہ احسن الطلاق
وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت
اپنے اپنے وقت پر ہیں - اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو
تو اور ابن سماعہ میں ہے کہ تو طالقہ اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز
ہے - سع - ولو قال لہا انت طالق اشد الطلاق - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ اشد الطلاق ہے - او کالف - یا مانند ہزار کے
او ملاء البیت - یا بھر گھر ہے - فہی واحدۃ بائنۃ - تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے - الا ان ینوی ثلثا - مگر جبکہ مرد نے تین طلاق کی نیت
کی ہو ف - تو تین طلاقین واقع ہونگی سف - پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشد طلاق - دوم کالف مانند ہزار - سوم گھر بھر کی -
اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ - اول یعنی اشد میں یہ حکم اسواسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف - پس لغت عرب
میں شدت کے معنی مضبوطی و محکمی کے ہیں پس طلاق شدیدہ کے معنی طلاق - مضبوط و محکم - وہو البائن - یہی طلاق بائن ہے - لانہ
لا یحتمل الانتقاض والارتفاض - کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے - اما الرجعی فیحتملہ - اور رجعی طلاق قابل
ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف - کیونکہ اسمیں جدا کیا پھر چاہا رجوع کر لیا - تو خالی رجعی کیساتھ کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مدار اسکا
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہو - تو تین طلاقین بھی مضبوطی ایسی ہی ہیں بلکہ انمیں تو علاوہ مضبوطی لہذا یہاں تین طلاق کی
نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے جواب یہ کہ - انما یصح نیۃ الثلث لذکرہ المصدر - تین طلاق کی
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف - یعنی اشد الطلاق - میں طلاق ذکر ہے فعلی ہذا اگر یون کہا ہو کہ تو طالقہ

شدید ہو تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر اگر کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ
جبکہ مغلظہ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتوں کو محتمل ہوا تو
ایک ادنی درجہ ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہے اور اگر اسنے اعلی کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے فافہم۔ م یہ لفظ اول
کا بیان تھا۔ **واما الثانی**۔ رہا بیان دوم **ف** یعنی مانند ہزار۔ **فلانہ قد یراد بہذا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد**
اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے **ف** قوت کی مثال یہ کہ
یقال ہو الف رجل۔ بولتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ **ویراد بہ القوۃ**۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے **ف** اور عدد
کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرضکہ تو طالقہ مانند ہزار ہے اسمیں دونوں احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر
مانند ہزار کے ہے۔ **فیصح نیۃ الامرین**۔ تو دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے **ف** پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک
طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا تو پس
وہ طلاق کی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ
نیت ہو م۔ **وعند فقدانہا**۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ **یثبت اقلہما**۔ دونوں میں سے کمتر کا ثبوت ہوگا **ف** اور وہ
ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے مغلظہ ہونا مشکوک ہے۔ **وعن محمد انہ تقع الثلث عند**
عدم النیۃ لانہ عدد فیراد بہ التشبیہ فی العدد ظاہرا۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں
تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے **ف** اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہو لیکن
ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہو پس تین طلاق ہونگی۔ **کما اذا قال انت طالق کعدد الف**۔ جیسے کسی نے کہا کہ
تو طالقہ مانند عدد ہزار کے ہے **ف** تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالقہ مانند ہزار ہے یہی حکم
ہوگا۔ یہ لفظ دوم کا بیان تھا۔ **اما الثالث**۔ رہا لفظ سوم **ف** گھر بھر طلاق۔ **فلان الشئ قد یملأ البیت لعظمہ فی نفسہ وقد**
یملأ لکثرتہ۔ تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کوٹھری کو بھر لیتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز بذات
ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کوٹھری کو بھرتی ہے **ف** تو محتمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد
ہے۔ **فای ذلک نوی صحت نیتہ**۔ تو دونوں میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے **ف** پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق
بائنہ ہے اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھرپور کا لحاظ کرکے یہ گنجایش نہیں کہ تین سے کم لیجاویں اسواسطے کہ بھرپور
طلاقیں تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ **وعند انعدام النیۃ تثبت الاقل**۔ اور نیت ندارد ہونے
کی صورت میں جو کمتر ہے وہ ثابت ہوگی **ف** یعنی تین طلاق مغلظہ سے کمتر ایک طلاق بائنہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا
صورتوں میں تشبیہ شدید یا عظیم یا کبیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات
بیان کرنے میں بہت طول کلام ہے لہذا امام مصنف رح نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابوحنیفہ وانکے اصحاب کا موافق اختلافات
اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ **ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح**
پھر قاعدہ کلیہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ **انہ متی شبہ الطلاق بشئ یقع بائنا ای شئ کان المشبہ بہ**۔ جب اسنے طلاق
کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو صفات عظیم وکبیر
وغیرہ ہو یا حقیر وقلیل وغیرہ ہو۔ **ذکر العظم اولم یذکر**۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نکیا ہو **ف** یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق
مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چیونٹی کے سر کے ہے یا بڑائی وبزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چیونٹی کے کہا
خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ **لما مر من ان التشبیہ یقتضی زیادۃ وصف**۔ اسکی وجہ وہی ہے جو سابق میں

گزری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہے ف۔ پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے اور پہلے کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا مغلظ ہو جاوے تو لامحالہ بائنہ سے کمتر نہ ہوگی۔ وعند ابی یوسف ان ذکر العظم یکون بائنا والا فلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اسنے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شیء کان المشبہ بہ۔ چاہے مشبہ بہ کوئی چیز ہو ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ تجھے چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔ لان التشبیہ قد یکون فی التوحید علی التجرید۔ کیونکہ تشبیہ کبھی فقط اکیلا فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف۔ مثلا پہاڑ سے تشبیہ دی اور مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح تیری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود تھی اس سے تجرید کرلی یعنے جس خیال سے تشبیہ دی اسوقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر العظم فللزیادۃ لامحالۃ۔ رہا بزرگی کا ذکر تو وہ محالہ زیادتی کے واسطے ہوگا ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف پہاڑ کا ملحوظ نہونا معلوم مگر تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو محال کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر زائد ہوگئی۔ فافہم۔ م۔ وعند زفر رح ان کان المشبہ بہ مما یوصف بالعظم عند الناس یقع بائنا۔ اور زفر رح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی ف۔ قاضی یہی حکم کریگا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔ والا فھو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہیگی ف۔ لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ پر محمول کرنا اصل ہے علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی مفتی مرحوم نے رائیگان کر دی۔ غفر اللہ تعالی لنا و لہ بفضلہ العمیم وھو ارحم الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ۔ قیل محمد مع ابی حنیفۃ رح وقیل مع ابی یوسف رح۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے استاد امام اجل ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رح کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں ف۔ قول دوم ٹھیک ہے۔ بیانہ فی قولہ مثل رأس الابرۃ مثل عظم رأس الابرۃ مثل الجبل مثل عظم الجبل۔ اس اختلاف کا ظہور اس قول میں کہ تو طالق ہے مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اسطرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالق ہے مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر رح کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سوئی کے سر کی بڑائی کے مثل تو طالقہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے۔ اور زفر کے نزدیک رجعی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر رح کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل بزرگی پہاڑ کے ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہوگئی اور زفر رح کے نزدیک پہاڑ کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ صریح ہے ع۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکی کچھ نیت نہو اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اور منتقی میں ہے کہ تو طالقہ مثل برف کے ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بائنہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائنہ ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اسمین کچھ برائی یا بزرگی کی خصوصیت نہین بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جاوے جیسے مسئلہ برف میں ہی اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رح کے واسطے اصل بیان کی کہ تشبیہ دینے سے طلاق بائنہ ہوجائیگی اس سے یہ مراد نہین کہ اگر کہے تو طالقہ مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہی تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہوجانا بہت بعید ہی کذا فی الفتح - مین کہتا ہون اسمین کچھ شک نہین بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی مین ایسی صورت مین صریح ہی کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی چنانچہ سابق مین عینی رح سے منقول ہوچکا فتذکر م **ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة** - اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ تطلیقہ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ ہی تو یہ ایک طلاق بائنہ ہی - **لان ما يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن** - کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہی ف پس بائنہ واقع ہوگی - **وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض** - اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اسکو کہتے ہین کہ یہ لنبا چوڑا کام ہی ف تو وہ بھی مانند بائن کے ہوگیا پس بائنہ واقع ہوگی - **وعن ابي يوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو** - اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہی کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کیواسطے ایسا وصف لائق نہین تو وصف لغو ہوا ف خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہی - لیکن ظاہر مذہب وہ ہی جو امام مصنف نے اختیار کیا اور ان کے واسطے اصل شروع کی کہ آخر وصف الطلاق بما ينبئ عن الزيادة والشدة كان بائنا الخ - یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی اور اسکی مثال مین طلاق بائن وافحش الطلاق واخبث الطلاق وطلاق الشيطان وطلاق البدعة وانه کوہ واشد الطلاق وانه بزار وتطليقة شديدة وطلاق طويل عريض تک صورتین ذکر کین تو ہر ایک صورت مین بائنہ واقع ہوگی - **ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على ما مر والواقع بها بائن** - اور اگر اسنے ان سب صورتون مین تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہی (ایک طلاق بائنہ اور ایک تین طلاق) چنانچہ گذرا اور تین طلاقون سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہی ف تو بدون نیت کے جو کمتر ہی یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اسنے تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت پر بائنہ مغلظہ واقع ہوگی - یہی صدر شہید رح نے ذکر فرمایا ہی - اور امام عتابی نے لکھا کہ اخیر صورت مین جب کہا کہ تو طالقہ تطلیقہ شدیدہ ہی تو اسمین تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہین پس شمس الائمہ رح کہتے ہین کہ تین طلاقون کی نیت صحیح نہین ہی اور یہی تطلیقہ طویلہ وعریضہ مین ہی اور اسی کو اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ اسمین تین کی نیت نہین صحیح ہی - غایۃ البیان مین کہا کہ یہی اصح ہی کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہی تو احتمال نہ رہا پس بغیر محتمل مین نیت نہین صحیح ہی - کما فی الفتح والعینی - پھر عینی رح نے جواب دیا کہ لفظ مین ایک ہی طلاق ہی لیکن طویل وعریض کے وصف سے تین طلاقین نکالی گئیں - مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب بالکل ساقط ہی کیونکہ طول وعرض تنہا قابل طلاق نہین تو تعداد طلقات ثابت نہین ہوسکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا بڑھ جائیگا بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہی - ہان جواب یہ ہی کہ تطلیقہ مصدر ہی اور مصدر جنس ہی اور اسمین تا سے وحدت کچھ منافی نہین تو تین طلاقین جنس کامل ہی یعنی وہ ایک فرد ہی تو معنی یہ ہوے کہ تجھے تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہی اور یہ معنی ابتدائے شرح جامی مین الکلمہ کے تا کے واسطے صریح ہین پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہی -

فصل في الطلاق قبل الدخول - یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان مین ہی ف واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر عدت نہین تو اسکی طلاق بائنہ ہوجاتی ہی جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گذرنے کے بائنہ ہوتی ہی **واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها** - اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقین دین ف یعنی اگر تینون طلاقین مجموعہ بطور بدعت کے ایکبارگی سے دیدین - **وقعن عليها** - تو اسپر سب واقع ہوجائینگی ف اور اسکا بیان یون

تو بدون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عورت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا- لان الواقع مصدر محذوف - کیونکہ واقع محذوف مصدر
ہے ف اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا- تو طالق ثلث ہے- لان معناہ طلاقا ثلثا- کیونکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقا
ثلثا ف تو طلاقا مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثا اسکی صفت ہے- علی ما بیناہ - چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہیں - فلم یکن قولہ انت
طالق ایقاعاً علیحدۃ - تو اسکا یہ قول کہ انت طالق - کچھ علیحدہ ایقاع طلاق نہیں ہے ف تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے
ایک طلاق پڑ کر بائنہ ہوگئی پھر ثلث کہنا بیکار ہوا بلکہ مفعول مطلق سے طلاق پڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں - فیقعن جملۃ - تو سب
طلاقیں یکبارگی واقع ہوگئیں ف اور اسمیں کچھ مشکل نہیں کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے میں یہ تعذر ہے کہ اول طلاق سے بائنہ
ہوگئی پھر دوسری کیونکر واقع ہو- اگر کہو کہ انت طالق علیحدہ ہے اور طلاقا ثلث علیحدہ تو جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخولہ میں بولا جاوے
تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق
اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر یکبارگی سب واقع ہوجاویگی-
فان فرق الطلاق - اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا ف یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا- بانت بالاول ولم
تقع الثانیۃ والثالثۃ - تو اول طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور دوسری و تیسری واقع نہوگی - وذلک مثل ان یقول
انت طالق طالق طالق - اور متفرق کی مثال یہی ہے کہ کہے تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے - لان کل واحد ایقاع علیحدۃ
کیونکہ انمیں سے ہر ایک لفظ طالق علیحدہ ایقاع ہے - اذلم یذکر فی آخر کلامہ ما یغیر صدرہ - کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر میں
ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے - حتی یتوقف علیہ - حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہوجاوے ف
جیسے کہا کہ تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے اگر تو اس گھر میں جاوے - چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں رہے کہ تجھے میں نے ایک
طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہوگئے کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو مطلقہ ہوگی- اسی طرح تو طالقہ
طالقہ طالقہ مجموعی ہے کیونکہ مراد یہ ہوئی کہ انت مطلقۃ طلاقا ثلثا تو یہ پہلی صورت ہوگئی - اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالقہ یعنے
تجھمیں صفت طالقہ ہے - اسیطرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طالقہ
کرنا مراد ہے - فیقع الاولی فی الحال - تو پہلی تطلیقہ فی الحال واقع ہوگی ف پس وہ بائنہ ہوگئی - فتصادفہا الثانیۃ وہے
مبانۃ - پھر دوسری اسکو ایسی حالت میں پہونچی کہ وہ بالکل منقطع ہے ف تو کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ
زوجیت کا لگاؤ قائم ہو- لہذا اگر کسی اجنبیہ عورت کو تین طلاقیں دیں پھر اسیوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے- وکذا اذا قال
انت واحدۃ وواحدۃ وقعت واحدۃ - اور اسی طرح اگر عورت کو کہا کہ تو واحدہ اور واحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی
لما ذکرنا انہا بانت بالاولی - کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی - ولو قال لہا انت طالق واحدۃ - اور
اگر شوہر نے عورت کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ ہے - فماتت قبل قولہ واحدۃ - مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مرگئی ف یعنی مرد کا
واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہم ہوتا ہے کہ انت طالق - تو طالقہ - اسی قدر سے پہلے طلاق
ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقا واحدۃ پس اگر خالی انت طالق
کہتا تو واقع ہو جاتی اور یہاں واقع نہوگی- کان باطلا - یہ کلام رائگاں گیا - لانہ قرن الوصف بالعدد - کیونکہ اسنے طالق صفت
کو عدد سے ملانا چاہا ف اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے - فکان الواقع ہو العدد - تو واقع صرف عدد ہوتا ہے ف
کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں معتبر ہوں تو انت طالق ثلثا - میں ایک طلاق ہوا اور تین عدد بلکہ چار ہوجاوین پس ایسی صورت میں صرف
عدد معتبر ہوتا ہے - فاذا ماتت قبل ذکر العدد فات المحل قبل الایقاع فبطل - تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت زندگی
تو طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہوگئی - وکذا اذا قال انت طالق ثنتین او ثلثا - اسی طرح جب کہا کہ تو طالقہ

بعد طلاق بائنہ طلاق ہو ف۔ مگر دو یا تین کہنے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لما بینا۔ بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ کہ عدد کہنے سے پہلے محل جاتا رہا۔ **وہذہ تجانس ما قبلہا من حیث المعنی**۔ اور یہ مسئلہ اپنے ماقبل کے ساتھ از راہ معنی کے ہمجنس ہے ف۔ یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدد سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ کے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی متفرق عدد سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق رائگان جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ **ولو قال انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ**۔ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ واحدہ قبل واحدہ ہے ف۔ یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے ہے۔ **او بعدہا واحدۃ**۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہے **وقعت واحدۃ**۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی ف۔ اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسنے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعدہا واحدۃ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کا ظرف ہے لیکن اول میں کوئی ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالقہ بواحدہ ہے قبل واحدہ کے گویا کہتا ہے کہ یہ طلاق واحدہ تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیئے۔ **والاصل انہ متی ذکر شیئین**۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب ایسے دو چیزیں ذکر کیں ف۔ جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ **وادخل بینہما حرف الظرف**۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا ف۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ **ان قرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور آخرا**۔ اگر ظرف کو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے ف۔ جیسے دوسری صورت میں کہا کہ واحدۃ بعدہا واحدۃ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعدہا صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالیں اور بھی ہیں۔ **کقولہ جاءنی زید قبلہ عمرو**۔ جیسے کہو کہ آیا میرے پاس زید قبل اسکے عمرو ف۔ یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدۃ بعدہا واحدۃ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہوگئی تو ظاہر ہے کہ پچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخولہ ہے یہ تو سوقت کہ ظرف کے ساتھ ہا کنایہ ملائی ہو۔ **وان لم یقرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور اولا**۔ اور اگر اسنے ظرف کے ساتھ ہا کنایہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ **کقولہ جاءنی زید قبل عمرو**۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمرو کے ف۔ یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمرو سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ۔ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدۃ ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر ٹھہراؤں۔ **وایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال**۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے ف۔ کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان کرنے و خبر دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی پیدا کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں دی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ بھی بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ **لان الاسناد لیس فی وسعہ**۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے۔ **فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ صفۃ للاولی**۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں مفہوم ہے وہ واحدہ اول کی صفت ہے ف۔ یعنی میں اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا

کہ یہ حالت ہے وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہوسکتی تو لامحالہ یہی وقت رہی اور دوسری بھی اسیوقت رہی جسکے قبل ہوگی **فتبين بالاولى فلا تقع الثانية** - پس وہ اول واحدہ سے بائنہ ہوگئی تو دوسری واحدہ اسپر نہیں واقع ہوگی ف۔ یہی دوسری صورت یعنی واحدة بعدہا واحدة - تو کہا ایک - **والبعدية فی قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة** - اور بعد ہونا جو اسکے قول بعدہا واحدة میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف۔ یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے پہلے ایک ہوئی **فحصلت الابانة بالاولى** - تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بائنہ ہوگئی ف۔ پس بعد والی بیکار ہوگئی - اس ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدة سے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے - یہ لطیفہ ہے - اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اسی وجہ سے ایک ہی سے بائنہ ہوکر دوسری باطل ہوئی - **ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان** - اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ واحدہ جسکے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑجاویگی **لان القبلية صفة للثانية** - کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت ہے - **لاتصالها بحرف الكناية** - کیونکہ قبل کے ساتھ ہا کنایہ متصل ہے ف۔ تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق ہے - حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے - **فاقتضى ايقاعها فی الماضي** - تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہوچکی - **وايقاعها فی الحال** - اور خود زمانہ حال میں پڑی **غير ان الايقاع فی الماضي ايقاع فی الحال ايضا** - لیکن طلاق کی شان ایسی ہے کہ اسکا ماضی میں واقع ہونا یہی کہ حال میں واقع ہو ف۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی - اور حال تو موجود ہے - **فتقترنان** - تو دونوں مل گئیں پس دونوں واقع ہوجاوینگی ف۔ جیسے غیر مدخولہ سے کہا کہ تجھ پر دو طلاق فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں - **وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان** - یونہی اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہونگی ف۔ کیونکہ جب اسنے شروع کیا کہنا کہ تو طالقہ واحدہ - تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن جب کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہوگی بلکہ حال میں آویگی تو دونوں ملگئیں - **لان البعدية صفة للاولى** - کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے ف۔ موافق اصل مذکورہ کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے - اسلیے کہ واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے در اصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے - **فاقتضى ايقاع الواحدة فی الحال** - تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو - **وايقاع الاخرى قبل هذه** - اور اس سے پہلے دوسری واقع ہو ف۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے - **فتقترنان** - تو دونوں طلاقیں ملگئیں ف۔ گویا اسنے کہا کہ فی الحال تجھ پر دو طلاقیں ہیں - **ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان** - اور اگر اسنے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالقہ واحدہ کہ اسکے ساتھ ملی واحدہ ہے تو دو طلاقیں واقع ہونگی - **لان كلمة مع للقران** - کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے ف۔ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی - **وعن ابی یوسف فی قوله معها واحدة تقع واحدة** - اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو واحدہ کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی - **لان الكناية تقتضي سبق المكنى عنه لامحالة** - اسواسطے کہ کنایہ مقتضی ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ لامحالہ سابق موجود ہوجاوے ف۔ یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع معلوم ہے تو مرجع پہلے موجود ہو تب اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہوچکی پس وہی واقع ہوگی - اور ظاہر یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہولے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو - لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و تصور میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مثلاً ہمنے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کی انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملاکر اٹھادیں پھر اپنے دونوں کو ساتھ اٹھادیا تو صحیح ہے - فافہم - م - یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے - **وفی المدخول بها تقع ثنتان فی الوجوه كلها** - اور

مدخولہ عورت میں ان سب صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہونگی - لقیام المحلیۃ بعد وقوع الاول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے ف - کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گذرے عورت کا تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے - ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وواحدۃ - اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے - فدخلت - پھر وہ عورت داخل ہوئی - وقعت علیہا واحدۃ عند ابی حنیفۃ وقالا یقع ثنتان - تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی - اور صاحبین نے کہا کہ دونوں واقع ہونگی ف - اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزا کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزا یہ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر شرط کو موخر کیا یعنی - ولو قال لہا انت طالق واحدۃ وواحدۃ ان دخلت الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی - فدخلت پھر وہ عورت غیر مدخولہ اس گھر میں گئی - طلقت ثنتین بالاجماع - تو بالاجماع وہ دونوں طلاقوں سے طالقہ ہو جائیگی ف - پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب شرط کو مقدم لایا ہے - لہما ان حرف الواو للجمع المطلق - صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقیں واقع ہونے میں) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے ف - یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے غرضکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں کسطرح آئے ہیں مگر جا ہے جسطرح آئے ہوں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے - اسی قاعدہ پر ہم نے کہا کہ آیت وضوء میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا الخ - یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور یہ نہیں کہ فاغسلوا ایدیکم الی المرافق فامسحوا - فا نہیں ہے جسکے معنی ہے کہ بعد دیگرے ہے تو حاصل یہ نکلا کہ وضوء میں منھ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کرو چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر کرو ہاں ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھو لئے تو بھی وضوء ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہے - فتعلقن جملۃ - تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہونگی ف - یعنی اگر گھر میں گئی تو دونوں کا مجموعہ واقع ہوگا - کما اذا نص علی الثنتین - جیسے اس صورت میں کہ اسنے منصوص یوں کہا کہ ف - اگر تو گھر میں گئی تو تجھ پر دو طلاقیں ہیں - او اخر الشرط - یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا ف - کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر میں گئی - تو بالاجماع دونوں واقع ہوتی ہیں - یوں ہی شرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہونگی - لہ ان الجمع المطلق یحتمل القران والترتیب - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہو ف - پھر تم نے اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لے لیا بلکہ یوں کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاویں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جائیں تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا - فعلی اعتبار الاول یقع ثنتان - پس اگر اول طریقہ کا اعتبار کرو تو دونوں واقع ہو جائینگی وعلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدۃ - اور دوسرے طریقہ کا اعتبار کر لے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی ف - کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بائنہ ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا - کما اذا نجز بہذہ اللفظۃ - جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دیدے ف - یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہے تو واو میں دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھ پر دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہونگی اور اگر کہے تجھ پر ایک بعد ایک کے ہے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہرحال واقع ہوگی رہی دوسری تو اسمیں شک ہے - فلا یقع الزائد علی الواحدۃ بالشک - تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی - بخلاف ما اذا اخر الشرط - برخلاف اسکے جبکہ اسنے شرط کو موخر کیا ف - تو کہا

کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی بشرطیکہ تو اس گھر مین جاوے یا اگر تو اس گھر مین جاوے - لانہ مغیر صدر الکلام - کیونکہ شرط تو ابتدا کلام کو بدل دینے والی ہی ف تو جب کہا کہ تو طالقہ ہی تو یہ طلاق واقع ہوجاتی مگر جب اسنے شرط لائی تو ابھی نہین واقع ہوئی - فیتوقف الاول علیہ - تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی ف جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر مین داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہی وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونون اسی شرط پر ہوگئین - فیقعن جملۃ - تو دونون ساتھ ہی واقع ہونگی - ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف - اور جس صورت مین شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہین ہی تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہین ف یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اسنے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہی پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر موقوف نہین پس فوراً واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہین رہا - اور جس صورت مین شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی تو یہ طلاق ابھی واقع ہوجاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو واقع ہونا موقوف بشرط ہوگیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیرے اس گھر مین داخل ہونے پر دو طلاقین موقوف ہین تو جب داخل ہوگی دونون واقع ہوجاوینگی - یہ حرف واو کا عطف تھا جسمین جمع کے معنی ہین - ولو عطف بحرف الفاء - اور اگر حرف فاء سے عطف کیا ف یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالقہ واحدہ پس واحدہ ہی تو اسمین اختلاف الروایۃ ہی - فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکرخی - چنانچہ کرخی کی نقل مین یہ بھی باختلاف مذکورہ بالا ہی ف چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہونگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے - اور امام کے نزدیک اگر شرط مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہونگی - لیکن یہ نقل خلاف اصول ہی - وذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدۃ بالاتفاق لان الفاء للتعقیب - اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی - کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہی ف جب کہا کہ تو واحدہ تو واحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہی اگر گھر مین جاوے - اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہی اسکے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہی - تو جب گھر مین جانے پر اول واحدہ واقع ہوگئی تو بائنہ ہوجانے سے دوسری طلاق کا محل نہین رہا پس ایک ہی واقع ہوگی - فہو الاصح - اور یہی قول اصح ہی ف کیونکہ یہان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی فافہم - واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمین کین قسم اول طلاق صریح اور اسکو یہان تک بیان کیا - اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا - واما الضرب الثانی - وہو الکنایات لا یقع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلالۃ الحال - اور رہی دوسری قسم طلاق اور وہی کنایات ہین تو اس سے طلاق نہین واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ ف یعنی وہ شخص ایسے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت مین یہ لفظ بولا ہی وہ حالت بتلاتی ہو کہ اس سے طلاق مقصود ہی تو قاضی حکم کریگا کہ طلاق واقع ہوگئی ورنہ خالی لفظ سے نہین واقع ہوگی - لانہا غیر موضوعۃ للطلاق - اسکی وجہ یہ ہی کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہین ہین - بل یحتملہ وغیرہ - بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونون کو محتمل ہین ف شاید طلاق مراد ہو یا شاید دیگر معنی - فلا بد من التعیین او دلالتہ - پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو ف یعنی نیت کرے کہ مین نے یہ معنی مراد لیے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جورو مرد مین جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دیدے - مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہی طلاق کی کیا ضرورت ہی - عورت نے کہا کہ مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہین معلوم تھی تو مین جانتی ہون کہ سوائے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہین - مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانا کر - یا جا اپنی راہ لے - یا مانند اسکے الفاظ کہے تو یہ حالت دلیل ہی کہ اسنے اس سے طلاق کے معنی لیے ہین - اور ایسے محاورات ہر زبان مین مختلف ہین بلکہ کبھی ایک زبان مین وہ کنایہ طلاق ہوتا ہی اور دوسری

زبان مین بے محاورہ ہونے سے نہین ہوتا فاحفظہ م- قال وہی علی ضربین منہا ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و
لا یقع بہا الا واحدۃ - قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہین ازانجملہ (رجعیات ہین) تین الفاظ ہین جس سے رجعی طلاق
پڑتی ہے اور انسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہین واقع ہوتی ہے - وہی قولہ اعتدی و استبرئی رحمک و انت
واحدۃ - اور یہ تین الفاظ یہ ہین اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے - اما الاول - بیان
لفظ اول ف یعنی تو اعتداد کر سکتا یہ طلاق ہے - فلانہا تحتمل الاعتداد عن النکاح وتحتمل اعتداد نعم اللہ تعالے
سو اسواسطے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالے کی نعمتون کے اعتداد کو محتمل ہے ف کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی
شمار کرنا لیکن محاورہ ہوگیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالی کی نعمتین شمار
کرنا مراد لیا - بلکہ شاید یہ معنی ہون کہ تو میرے احسانات کو شمار کر - ہان اگر باہمی جھگڑے مین کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر
ہونگے - فان نوی الاول تعین نیتہ - پھر اگر اسنے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہوگئے
ف پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر - فیقتضی طلاقا سابقا - پس یہ
مقتضی ہے کہ سابق مین طلاق پڑی ف جسکی عدت بیٹھ - والطلاق یعقب الرجعۃ - اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
اسکے پیچھے لگی ہے ف یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا - اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول مین متقرر ہوا کہ شرع مین
جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے وہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہین ہوسکتا تو یہ حکم اپنے اقتضا سے دوسری چیز کا حکم دینا
ثبوت کرتا ہے - مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت مین فرض ہے اور یہ نہین کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہان نماز پڑھنا فرض
ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہین تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیع چھوڑنا و جانا بھی فرض ہے - اسی طرح جب
عدت نکاح مین بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین ہے
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ - اور معلوم ہوچکا کہ طلاق صریح کی عدت مین مرد کو اختیار ہے کہ
جب تک نہین گزری چاہے عورت سے رجوع کرلے م - واما الثانیۃ - اور بیان لفظ دوم ف استبرئی رحمک - نیت پر
کنایہ رجعی ہے - فلانہا تستعمل بمعنی الاعتداد - سو اسواسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی مین مستعمل ہوتا ہے ف اسلیے
کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر - حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے معتبر ہے کیونکہ جب ایام عدت
مین حیض آئے تو دریافت ہوگیا کہ حمل نہین ہے - لانہ تصریح بما ہو المقصود منہ فکان بمنزلتہ - کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہوگیا ف کیونکہ عدت بیٹھکر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلے طلاق پڑگئی - ویحتمل
الاستبراء لیطلقہا - اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برات اسواسطے دریافت کر تاکہ شوہر اسکو طلاق دے ف تاکہ ایسا نہو کہ حاملہ ہو تو
بچہ کی پرورش مین دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برات دریافت کر تاکہ تجھے طلاق دیدون پس ضروری مقتضی نہوا کہ طلاق پڑ چکی
ہان اگر کہے کہ مین نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہوچکی لیکن رجعی ہوگی - واما الثالثۃ - رہا بیان لفظ سوم
ف انت واحدۃ کنایہ رجعی ہے - فلانہا تحتمل - سو اسواسطے کہ یہ جملہ محتمل ہے ف جبکہ انت مبتدا ہوا اور واحدۃ لفظی نحو
کے ساتھ ہے وہ خبر نہین ہوسکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول - ان یکون نعتا لمصدر محذوف - یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف
کی ہو - معناہ تطلیقۃ واحدۃ - یعنی اسکے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ف تو اس صورت مین یہ صریح طلاق ہوگی - فاذا نواہ
جعل کانہ قالہ والطلاق یعقب الرجعۃ - پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہہ یا اور صریح طلاق
کے پیچھے رجعت لگی ہے ف پھر یہ تو اول احتمال یہ ہے - ویحتمل غیرہ - اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہون - وہو ان یکون
واحدۃ عندہ او عند قومہ - وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے ف یعنی خوبی مین ایک یا بدی مین ایک

اسطرح کہ انت ثابتۃ واحدۃً ۔ پس مبتدا و خبر تو انت ثابتۃ ہی اور واحدۃً منصوب حال از ضمیر ثابتۃ ہی یا انت مبتدا اور واحدۃ خبر ہی پھر خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہی جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہی م ۔ بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محتمل ہیں یا غیر کو تو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں ۔ ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہا الی النیۃ ۔ اور جبکہ یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو انہیں نیت ضرور ہی ف ۔ جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو ۔ ولا یقع الا واحدۃ ۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوگی ۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضمر ۔ کیونکہ انمیں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہی یا محذوف مقدر ہی ف ۔ چنانچہ اعتدی و استبرئی الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہی کہ انت طالق فاعتدی الخ ۔ اور انت واحدۃ میں نیت کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدۃ ۔ پس معلوم ہوا کہ درصورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی ۔ ولو کان مظہر الا یقع بہ الا واحدۃ ۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی ۔ فاذا کان مضمرا اولی ۔ تو جب یہ قول بیان مقدر ہوا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی ف ۔ اگر کہو کہ انت واحدۃ میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدۃ نکالے ہو اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محتمل ہوتا ہی ۔ جواب دیا کہ ۔ وفی قولہ واحدۃ ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدۃ ینافی نیۃ الثلث ۔ یعنی انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدۃ کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی ہی ف ۔ اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو محتمل تھا مگر جب واحدۃ سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت ہی جیسے کہا کہ تو مشکوحہ ہی اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہی فافہم ۔ م ۔ ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ ۔ واضح ہو کہ انت واحدۃ میں واحدہ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہی ف ۔ خواہ وہ انت واحدۃ پیش دے یا فتحہ دے یا ساکن بولے ۔ بہرحال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی ۔ وہو الصحیح ۔ یہی قول صحیح ہی ۔ لان العوام لا یمیزون بین وجوہ الاعراب ۔ کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں ف ۔ یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہی مترجم کہتا ہی کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں جمتا ہی اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہی تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہی یا ایک ہی تو نیت کے وقت واقع ہوگی ۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ م ۔ پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جنسے فقط ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہی ۔ رہی دوسری قسم تو فرمایا ۔ وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت واحدۃ بائنۃ ۔ اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب انسے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی ۔ وان نوی ثلثا کان ثلثا ۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہونگی ۔ وان نوی ثنتین کانت واحدۃ بائنۃ ۔ اور اگر اس لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ف ۔ پس ان الفاظ سے بہرحال بائنہ واقع ہوتی ہی ۔ وہذا مثل قولہ انت بائن ۔ اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بائنہ ہی ف ۔ بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قدمیں بہت لنبا ہو کہتے ہیں کہ طول بائن یعنی لنبا بیڈول ہی سب سے نرالا کیندا ہی تو طلاق کی نیت شرط ہوئی ۔ وبتۃ ۔ اور تو بتہ ہی ۔ وبتلۃ ۔ یا تو بتلہ ہی ف ۔ دونوں کے معنی قطع کے ہیں ۔ وحرام ۔ یا تو حرام ہی ف ۔ جسمیں تصرف جائز نہو اور محترم ہو جیسے بیت الحرام ۔ وحبلک علی غاربک ۔ یا تیری رسی تیری گردن پر ف ۔ جیسے اونٹنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہی خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جیسی مراد ہو ۔ والحقی باہلک ۔ یا اپنوں سے جا مل ف ۔ خواہ ملاقات کے لیے یا مجھسے مطلقہ ہوکر جیسی نیت ہو ۔ وخلیۃ ۔ یا تو خلیہ ہی ف ۔ خالی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہی یا نکاح کی قید سے ۔ وبریۃ ۔ یا تو بریہ ہی ف ۔ کام کاج سے بری ہی یا عقد نکاح سے ۔ ووہبتک لاہلک ۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کر دیا ف ۔ خواہ اسلیے کہ طلاق

دیدی یا تجھپر مہربانی کرکے ملاقات کی اجازت دیدی۔ و سرحتک۔ یا تجھے مین نے تسریح کیا ف۔ جیسے جانور کو کھول کر چھوڑا
کرتے ہین تاکہ ماں باپ سے ملاقات کرے یا طلاق دیدی۔ و فارقتک۔ یا مین نے تجھے مفارقت کی ف۔ چند روز کیلیے
کہین جاؤنگا یا تجھے طلاق دیدی۔ و امرک بیدک۔ یا تیرا کام تیرے ہاتھ ہے ف۔ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج یا کا
طلاق تیرے اختیار مین ہے چاہے طلاق دیدے پس اگر عورت نے کہا کہ مین نے طلاق لی تو ایک بائنہ واقع ہوگی اور اگر تین
طلاقین لین اور مرد کی نیت ہے تو واقع ہوجاوینگی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہوگی۔ و اختاری۔ یا تو اختیار کر ف۔
اچھی خصلت کو یا مین نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی ورنہ نہین۔
۶۔ و انت حرة۔ یا تو آزاد ہے ف۔ کسی کی لونڈی نہین یا قید نکاح سے آزاد ہے۔ و تقنعی۔ یا کہا کہ تو قناع چہرہ پر ڈالے
ف۔ تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا مجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی۔ و تخمری۔ یا تو خمار اوڑھ ف۔
تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا مین نہ دیکھون۔ و استتری۔ یا تو پردہ کر ف۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا مین نہ دیکھون کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی
یہ وہم ہو کہ تقنعی و تخمری و استتری بھی سابق طلاق کو مقتضی ہین پس چاہیے کہ رجعیہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اسواسطے کہ رجعی
مین شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہین ہوتا بلکہ عورت کو سنگار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہوجاوے اور یہان اسنے دیکھنا حرام کیا تو یہ
طلاق بائنہ مین ہے۔ و اعزبی۔ اور دور ہوجا ف۔ یعنی مجھسے غائب ہوکر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھسے بائنہ ہوگئی
اب اپنی والدین کے یہان جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ و اخرجی۔ یا نکل جا ف۔ تاکہ زیارت کرے یا مجھسے بائنہ ہوگئی
میرے یہان سے جا۔ و اذہبی۔ یا چل دے ف۔ کام کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی۔ و قومی۔ یا اٹھ کھڑی ہو ف۔ کچھ کام
کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی۔ و ابتغی الازواج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈھ لے ف۔ یعنی اپنی جوڑی کی لڑکیان عورتین تلاش کرلے
تاکہ تیرا دل بہلے یا مجھسے بائنہ ہوگئی اپنے واسطے شوہرون کو تلاش کر۔ پس یہ سب کنایات مین ہین اگر نیت طلاق ہو تو بائنہ
واقع ہوگی۔ لانہا تحتمل الطلاق وغیرہ فلا بد من النیة۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہین کہ طلاق کے معنی ہین یا دوسرے معنی
ہین تو طلاق کی نیت ضرور ہے ف۔ حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہین تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ ع ف ع
الا ان یکون فی حالة مذاکرة الطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ مین سے کوئی لفظ ایسی حالت مین کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا
فیقع بہا الطلاق فی القضاء۔ تو حکم قاضی مین اسنے طلاق واقع ہوگی ف۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسنے طلاق مراد
لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ مین نے طلاق مراد نہین لی ہے۔ ولا تقع فیما بینہ و بین اللہ تعالی۔ اور فیما بینہ و بین اللہ تعالی
طلاق نہین واقع ہوگی۔ الا ان ینویہ۔ مگر جبکہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ قال سوی بین ہذہ الالفاظ و ہذا فیما
لا یصلح ردا۔ مصنف رح نے فرمایا کہ قدوری رح نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ
مین ہے جو جواب مین مستعمل ہونے کے لائق نہین ہین۔ و الجملة فی ذلک ان الاحوال ثلثة۔ اور تمام کلام اس باب مین
یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہین۔ حالة مطلقة وہی حالة الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے ف۔ جو
عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہین ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت مین ہے۔ و حالة مذاکرة الطلاق۔ اور دوم حالت مذاکرہ
طلاق ف۔ باہم جو رد و مرد مین طلاق کا تذکرہ پھیلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہین ہے۔ و حالة الغضب۔ اور سوم غصہ کی حالت
و الکنایات ثلثة اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہین۔ ما یصلح جوابا و ردا۔ اول وہ کہ جواب اور رد ہوسکتے ہین ف۔
یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہوسکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی
اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کنایہ ہوسکتا ہے غرضکہ بعض الفاظ ایسے ہین کہ وہ جواب یا رد کے
لائق ہین۔ و ما یصلح جوابا لا ردا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کنایہ جو جواب ہوسکتے ہین اور رد نہین ہوسکتے ہین۔ و ما یصلح

جوابا ویصلح سبا وشتیمۃ - اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہوسکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہوسکے ہیں - ففی حالۃ الرضاء لایکون شئ منہا طلاقا الا بالنیۃ - پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ طلاق ہوجاوے مگر نیت کے ساتھ ہوجائیگا - والقول قولہ فی انکار النیۃ لما قلنا - اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق نہیں تھی تو قول اُسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف - کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل ہیں تو نیت ضرور ہو اور نیت پر وقوف نہیں ہوسکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں - یہ تو حالت رضاء کا حکم ہو - وفی حالۃ مذاکرۃ الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردا فی القضاء - اور مذاکرۂ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہوگی جو صرف جواب ہوسکتے ہیں اور رد نہیں ہوسکتے ہیں ف - کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا - اور قاضی اسکو طلاق قرار دیگا - مثل خلیۃ بریۃ بائن بتۃ حرام اعتدی امرک بیدک اختاری - جیسے ۱ - خلیہ ۲ - بریہ - ۳ - بائن ہو - ۴ - بتہ ہو - ۵ حرام ہو - ۶ - تو عدت کر - ۷ - تیرا امر تیرے ہاتھ ہو - ۸ - تو اختیار کر - لان الظاہر ان مرادہ الطلاق عند سوال الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہو ف - اور قاضی پر واجب ہو کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کریگا - ہاں فیما بینہ وبین اللہ تعالےٰ اسکی تصدیق ہوگی اگر اسنے درحقیقت طلاق مراد نہیں لی - ویصدق فیما یصلح جوابا وردا - اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہوسکتے ہیں ف - تو جب اسنے کہا کہ میں نے رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی - مثل قولہ اذہبی اخرجی تقنعی قومی تخمری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ ۱ - چلی جا - ۲ - نکل جا - ۳ - مقنعہ ڈال لے - ۴ - اٹھ کھڑی ہو - ۵ - اوڑھنی سے منہ ڈھک ف - استتری - اعزبی - یعنی پردہ کرلے - ۷ - میری نظر سے اوٹ ہو - العنایہ - وما یجری ہذا المجری - اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں ف - کہ رد اور جواب دونوں ہوسکتے ہیں - لانہ یحتمل الرد وہو الادنیٰ فحمل علیہ - کیونکہ یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہو تو اسی پر محمول ہوئے ف - کیونکہ اصول میں مقرر ہوچکا کہ ادنی درجہ تو یقینی ہو اور اعلی درجہ میں شک ہو تو تعلی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلی کے واسطے دلیل قائم نہو اور دلیل بیان یہ کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہوں - وفی حالۃ الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد او السب - اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہو - الا فیما یصلح الطلاق - سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں - ولا یصلح للرد والشتم - اور رد وگالی دینے کو محتمل نہیں ہیں - کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک - جیسے ۱ - تو عدت کر - ۲ - اختیار کر - ۳ - تیرا کام تیرے ہاتھ ہو - فانہ لا یصدق فیہا - تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق نہوگی ف - یعنی قاضی نہیں مانیگا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی کیونکہ ظاہر کے خلاف ہو - لان الغضب یدل علی ارادۃ الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہو کہ طلاق مراد تھی ف - ہاں اگر اسنے پہلے سے گواہ کرلیے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اسطرح کہونگا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس گواہی کو قبول کریگا اور یہ اشعار ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہو تو واقع نہوگی - وعن ابی یوسف فی قولہ لا ملک لی علیک - اور ابو یوسف رح سے روایت ہو کہ اگر اسنے کہا کہ میری تجھپر کچھ ملک نہیں ہو - ولا سبیل لی علیک یا میری تجھپر کوئی راہ نہیں ہو - وخلیت سبیلک - یا میں نے تیری راہ چھوڑ دی - وفارقتک - یا میں نے تجھے الگ کیا - انہ یصدق فی حالۃ الغضب - تو حالت غضب میں اسکی تصدیق ہوگی ف - اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی - لما فیہا من احتمال معنی السب - کیونکہ ان الفاظ میں گالی دینے کا احتمال ہو ف - واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور ترجمہ بعض

دیگر یہ ہین کہ خلاصہ مین ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ مین تیری طلاق سے بری ہوگیا اور کسی چیز سے برات جبھی ہوتی ہے کہ
اسکو ادا کردے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ مین نے تیری طلاق تجھے
ہبہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہو تو قضاء واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ میرے
تیرے درمیان کچھ باقی نہین۔ مجھے تجھسے کچھ کام نہین۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہین واقع ہوگی
کہا کہ تجھپر چارون راہین کھلی ہین تو بدون نیت نہین واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھپر چارون راہین کھلی ہین جو چاہے اختیار کرلے
اسمین اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ معف۔ مین کہتا ہون کہ جب عورت کہے کہ مین نے اختیار کرلی
ورنہ کوئی واقع نہوگی۔ م۔ کہا کہ تجھپر تو مثل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہے تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہا کہ تو میری جورو نہین یا مین
تیرا شوہر نہین۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ اور واضح ہو کہ اگر پانی یا ہوا
پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہین ہوا تو طلاق نہین واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہو اور اگر تحریر ظاہر ہوگئی اور نیت ہے
تو طلاق واقع ہوگی والجزئیات فی الفتاوی۔ م ف۔ ثم وقوع البائن بما سوی الثلثة الاول مذہبنا۔ پھر واضح ہو کہ کنایات مین سے
قسم اول مین الفاظ کے ما سوا تینون سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے ف۔ مذہب ابی حنیفہ و اصحابہ رحمہم اللہ تعالی۔ وقال الشافعی
یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے
والی تو طلاق ہے۔ لانہا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہین۔ ولہذا تشترط النیة وینتقص بہا العدد۔ اور اسی
وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور انسے شمار طلاق کم ہوجاتا ہے ف۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کے طلاق پڑنے سے
گھٹتا جاتا ہے حتی کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت مغلظہ ہوکر بدون حلالہ اسکی منکوحہ نہین ہوسکتی ہے تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی
واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعة کالصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق مین ہے ف۔ لیکن
اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتین بائنہ مین موجود ہین تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے مین کچھ حرج نہوگا۔ ولنا ان تصرف الابانة صدر من
اہلہ مضافا الی محلہ عن ولایة شرعیة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف
کے لائق ہے اور اسنے ایسے محل مین تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے ف۔
تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جسمین تصرف ہوا ہے بائنہ ہوجائیگی۔ رہا یہ کہ تینون باتون کی دلیل چاہئے۔ ولاخفاء
فی الاہلیة والمحلیة۔ تو مرد کے لائق ہونے مین اور عورت کے محل ہونے مین تو کچھ بھی خفا نہین ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ
ہے۔ والدلالة علی الولایة ان الحاجة ماسة الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے
ف۔ بدون اسکے حرج ہے اور حرج رفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دیگئی۔ کیلا ینسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا
دروازہ بند نہوجاوے ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقین دیدے پھر تدارک ممکن نہین تو ایک طلاق
بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی ہے تاکہ جب چاہے رجوع کرلے تو جواب یہ ہے کہ ان رجوع کا تدارک تو
ہوسکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہین چاہتا مگر عورت کیوجہ سے مخمصہ مین پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لئلا یقع فی
عہدتہا بالمراجعة من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ مین نہ پڑجاوے ف۔ اسطرح کہ شاید عورت
نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا اسپر لپٹ گئی تو رجعت ثابت ہوگئی حالانکہ مرد نہین چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہوگئی ہوتی تو
عورت کے ایسے فعل سے کچھ اسکا فائدہ نہین تھا۔ ہان اگر عورت و مرد خود سمجھکر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق
کرنا چاہئے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کرلین۔ غرضکہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہین ہوتی ہے تو لامحالہ
طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرد کو طلاق بائنکی ولایت حاصل ہے پھر اسکے الفاظ کنایہ سے قطعی جدائی کی

تو اسکے معنی طلاق بائنہ کے ہیں پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے
صبح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپید ڈورا کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ
جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد تو
ہو کنایہ کی بھی رجعی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائن ہے۔ **ولیست بکنایات علی التحقیق**۔ اور یہ الفاظ کنایہ در حقیقت
لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ **لانہا عوامل فی حقائقہا**۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنے میں استعمال ہوتے ہیں۔
ف۔ اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے
سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ جماع کرنے سے۔ اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ۔ تو اسکے حقیقی معنی یہی ہیں
کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھسے بائنہ ہوگئی۔ تو جب یہ حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ درحقیقت کنایہ نہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہے
تو انکو کنایہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائن کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ کنایہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی جو حکم
طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو محتمل ہے تو نیت سے وہ
معنی لیے جاویں جو بائن کے ہیں اور بائن دو طرح پر ہے ایک بائن بیک طلاق اور دوم بائن بسہ طلاق۔ **والشرط تعیین احد
نوعی البینونۃ دون الطلاق**۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بائن میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق ف۔ بلکہ نیت اسواسطے
کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا ڈھونڈھ تا کہ دل لگے
یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائن ہے تو آیا ایک طلاق بائن یا مغلظ طلاق بائن ہے اسکے واسطے
نیت شرط ہے۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ بائن سے تعداد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ **وانتقاص
العدد لثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ**۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بربنائے زوال وصل کے ف۔ کیونکہ
طلاق تو قید دور کرنا اور بائن سے بھی قید دور ہوگئی اور شرع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلظ ہو کر محتاج حلالہ ہے تو جب
بائن سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں۔ اگر کہو کہ کنایہ میں ضرورت سے ایک
ثبوت ہوتی ہے اور اسلیے کہا کہ تین بائن کی نیت بھی صحیح ہے جواب یہ کہ بائن کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح
ہے کبھی ایک بائنہ ہے جسکو خفیفہ کہتے ہیں اور کبھی تین بائنہ ہے جسکو غلیظہ یعنے سخت جدائی کہتے ہیں۔ **وانما تصح نیۃ الثلث فیہا
لتنوع البینونۃ الی غلیظۃ وخفیفۃ**۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہونا دو قسم پر ہے غلیظہ
وخفیفہ ف۔ اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ **وعند انعدام
النیۃ**۔ اور جسوقت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہو ف۔ تو لا محالہ انہیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن
ادنی درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ **یثبت الادنی**۔ کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی۔ **ولا تصح نیۃ الثنتین عندنا**۔ اور دو طلاقوں
بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے ف۔ پس ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ **خلافاً لزفر رح**۔ بخلاف
قول زفر رح کے ف کہ انکے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ **لانہ عدد وقد بیناہ من قبل**۔ کیونکہ دو تو عدد ہے اور ہم
سابق میں بیان کر چکے ف کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل یعنے تین کا مجموعہ ہے اور دو کسی میں
نہیں ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ اسنے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو۔ **وان قال لہا اعتدی اعتدی اعتدی**۔ اور اگر عورت سے
کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر تو عدت کر۔ ف۔ بدون واو کے تینوں لفظ کہے۔ **وقال نویت بالاولی طلاقا**۔ اور کہا کہ میں نے
اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ **وبالباقی حیضا**۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیانۃً تصدیق کیجائیگی۔ **دین
فی القضاء** حکم قضاء میں بھی تصدیق کیا جائیگا ف۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہراویگا۔ **لانہ نوی حقیقۃ کلامہ**۔ کیونکہ

اول تو اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے ف۔ کیونکہ حقیقت عرفی مین اعتدی کے معنی حیض کے عدت معروف ہین۔ ولانہ یامر امرأتہ فی العادۃ بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاہر شاہداً لہ۔ اور اسلیے کہ عادت جاری ہو کہ مرد اپنی جورو کو بعد طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہو تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہو ف۔ اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہو۔ وان قال لم انو بالباقی شیئاً۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونون اعتدی سے میری کچھ مراد نہین تھی۔ فھی ثلث۔ تو یہ تین طلاقین ہونگی۔ لانہ لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بھذہ الدلالۃ۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہوگئی تو اس دلیل سے باقی دونون اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئین۔ فلا یصدق فی نفی النیۃ۔ تو نیت سے انکار کرنے مین اسکی تصدیق نہوگی ف۔ لیکن اگر واقعی سچا ہو تو عند اللہ تعالے ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب اسنے تینون اعتدی کو کہا کہ سب سے مین نے طلاق مراد نہین لی ہو ف۔ تو قول اسی کا معتبر ہو۔ حیث لا یقع شئی لانہ الظاہر مما یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہین واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہین جو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثۃ الطلاق دون الاولیین۔ اور یہی اسکے خلاف۔ دوسری یہ صورت ہو کہ اسنے کہا کہ مین نے تیسری لفظ اعتدی سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونون سے نہین کی ف۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدۃ۔ چنانچہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولیین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اسواسطے کہ پہلے دونون لفظون کے وقت مین حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہین تھی ف۔ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہو تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہین کرتی ہو پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالی کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین لانہ امین فی الاخبار عما فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتون مین شوہر کا قول نیت نہونے مین مانا جاتا ہو تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے مین امین ہو۔ والقول قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہو ف۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زید کے پاس دولت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو مرمت وقف کی اجازت دے یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت مین مزدور ھ سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگون نے قسم سے بیان کیا کہ بات اسطرح ہو اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہین تھی تو جہان تک ظاہری تکذیب نہو اسی کا قول معتبر ہو کیونکہ وہ امین ہو بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ روز مین دعوی کیا کہ میرے سب حیض گزر گئے تو قول نہین قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یون ہی مرد کی نیت اہم۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان مین ف۔ اسمین تین فصلین ہین۔

فصل فی الاختیار۔ اول فصل اختیار کے بیان مین ف۔ یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاوے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہو اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہو اور کیونکر نکل جاتا ہو اور کیا حکم ہو۔ واذا قال لامرأتہ اختاری ینوی بذلک الطلاق او قال لھا طلقی نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو در حالیکہ اس قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے لے۔ فلھا ان تطلق نفسھا مادامت فی مجلسھا ذلک۔ تو عورت کو اختیار ہوا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس مین موجود ہو ف۔ اور مجلس وہ بیٹھک اور رہ[illegible]

جب تک نہین بدلے تب تک مجلس واحد ہی چاہے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوۃ سجدہ سہو مین گزرا **فان قامت منہ** - پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی ف - بغیر اپنے کو طلاق دیے **او اخذت فی عمل آخر** - یا اسنے دوسرا کلام شروع کر دیا - **خرج الامر من یدہا** - تو اسکے ہاتھ سے اختیار نکل گیا - ف - پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہو جاتا ہی جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائیگی - دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس تک رہتا ہی اگرچہ کئی گھڑیان ہو جاوین - سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہی بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہین ہی - **لان المخیرۃ لہا المجلس باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین** - کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک حد ہی بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے ف - قال عبدالرزاق اخبرنا معمر عن ابن ابی نجیح عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا ملکہا الخ یعنے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونون متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہین ہی - یہ اسناد صحیح ہی اور مجاہد کی روایت ابن مسعود رض سے ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہی - ثم رواہ الطبرانی و البیہقی من طریق عبدالرزاق - اور عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبداللہ قال الخ یعنے جابر رض نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس مین اختیار نہین کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہین ہی - یہ اسناد صحیح ہی - اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے یہی معنے حضرت عمر و عثمان و عبداللہ بن عمر و سے روایات کیے - اسکے اسناد مین مثنی بن الصباح مین کلام ہی - م ت ع - ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مضر نہین رہا - اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہی اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہی مگر جمہور سے موافقت اولی و اقوی ہی تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ مخیرہ کا خیار صرف مجلس تک ہی اور کسی سے انکار نہین ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہی اور یہی فقہائے تابعین مین سے عطا و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و نخعی کا اور ان بعد کے فقہا مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیرہم کا قول ہی - ابن المنذر نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رض سے روایت ہی کہ ہم عورتون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا الی آخرہ - او صحیحین سے ثابت ہی کہ اول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجیو حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کرے اور حضرت عائشہ رض نے جواب دیا کہ مین مشورہ کس بات کا کرون مین نے تو رسول اللہ کو لیا - اس سے دلیل ظاہر ہی کہ اختیار اسی مجلس تک نہین رہتا ہی ورنہ حضرت عائشہ رض کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہان سے ملتا - اس اعتراض مین بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہی کہ یہان جس خیار مین کلام ہی وہ یہ ہی کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہین دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہین جو قرآن مجید مین فرمایا - قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا و زینتہا فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا - یعنی اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیون کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ مین تمھین متع دون اور اچھی طرح سے طلاق دیکر روانہ کرون - اس سے صریح ہی کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت و عرف مین شائع ہین چنانچہ رسول مختار یعنے پسند کیے ہوے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم - اور بولتے ہین کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہی اور مین نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہی پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیبیون سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونون مین سے تمکو کیا بات پسند ہی اور یہ کچھ طلاق نہین تھی حتی کہ اگر وے جواب دین کہ ہمنے دنیا پسند کی تو طلاق نہین واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کروگی تو ہم ایسا کرینگے - الحاصل یہ خیار جسمین بحث ہی عورت کے ہاتھ بعوض طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مراد ہی [illegible]

صلے اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا یعنی دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونون مین اختیار دیا تھا - اور یہ صریح نص قرآن ہی اور آر بیگا کہ حضرت عائشہ رض نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہی فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م ف - بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہی اسلیے کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہی - ولانہ تملیک الفعل منہا اور اسلیے کہ خیار دینا تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہی - والتملیکات یقتضی جوابا فی المجلس - اور جتنی تملیکات ہین سب اسی مجلس مین جواب کی مقتضی ہین - کما فی البیع - جیسے بیع مین ہی ف - کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ مین نے اس چیز کے مقصود ہون کو بیچا بسند کیا اور مشتری کو اسکے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہی ورنہ اگر مشتری قبول نکرے اور گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہی وہ چار روز کے بعد آکر کہیگا کہ مین نے قبول کرلی تو بائع کہان سے لاویگا - پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار رہی - اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہی پھر مجلس تک بھی درست نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت مین ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونون مین ارتباط و انعقاد نہوگا جواب یہ کہ اسنے تنگی شرع نے دور کردی ہی - لان ساعات المجلس اعتبرت ساعۃ واحدۃ - کیونکہ مجلس کے ساعات سب ملکر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہین ف - اسی واسطے اگر ایک مجلس مین ہر ساعت مین اسنے مثلاً واسجد واقترب - آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہی گویا اسنے ایک ساعت مین پڑھی - پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کرکے ایک کردیا - الا ان المجلس تارۃ یتبدل بالذہاب عنہ ومرۃ بالاشتغال بعمل آخر - لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدلنا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہی اور کبھی دوسرے کام مین مشغول ہو جانے سے ہوتا ہی - اذ مجلس الاکل غیر مجلس المناظرہ - کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہی - ومجلس القتال غیرہما - اور لڑائی کی مجلس ان دونون کے سواے ہی ف - پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ مین بیٹھا رہا اور اول کھانے مین مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ مین مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہی علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام مین مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا - ویبطل خیارہا بمجرد القیام - اور عورت کے خالی کھڑے ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا ف - بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہ بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہین جس سے تبدل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرتا ہی - لانہ دلیل الاعراض - کیونکہ یہ منھ موڑنے کی دلیل ہی ف - تو مجلس کا خیار ٹوٹ گیا - بخلاف الصرف والسلم - برخلاف صرف وسلم کے ف - صرف نقد وسونا و چاندی کی بیع ہی اور کتنی شرط یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیے کے عوض تو ادھار نہین جائز ہی لیکن اگر کہا کہ مین نے یہ اشرفی ۱۶ - روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہین کریگا - یون ہی سلم اور وہ یہ کہ مین نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے گیہون سپید مٹیار خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہی پھر وہ کھڑا ہوگیا تو باطل نہین ہوئی - لان المفسد ہناک الافتراق من غیر قبض - کیونکہ صرف وسلم مین بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہی ف - اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہین لازم آیا کہ بغیر قبضہ کیے الگ ہوئے حتی کہ اگر کھڑے ہوکر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہی - غرضکہ یہان کھڑے ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منھ موڑا - اور مخیرہ مین جب وہ کھڑی ہوئی تو یہ دلیل ہی کہ اسنے لینے سے منھ موڑا تو اسکا خیار ٹوٹ گیا - ثم لا بد من النیۃ فی قولہ اختاری - پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنے تو اختیار کر - اس قول مین نیت ضرور ہی ف - کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو - لانہ یحتمل تخییرہا فی نفسہا وتخییرہا فی تصرف آخر غیرہا - کیونکہ وہ محتمل ہی کہ عورت کو اپنے نفس اختیار کرنے مین تخییر دے یا کسی دوسرے تصرف مین سواے نفس کی تخییر دے ف - تو دونون احتمال مین سے نفس کے اختیار دینے کی نیت ضرور ہی - بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہی لہذا طلاق بلا نیت بھی واقع ہوگی - فان اختارت نفسہا فی قولہ اختاری

كانت واحدة بائنة - اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - ف
یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
اختیار کیا - دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی - پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے - والقیاس ان لا یقع بہذا
شیئ وان نوی الزوج الطلاق - اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی
لانہ لا یملک الایقاع بہذا اللفظ - کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا - فلا یملک التفویض الی غیرہ - تو وہ
دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے ف یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس
قیاس تو یہی ہے - الا انا استحسناہ - لیکن ہمنے اسکو استحساناً جائز جانا ہے - لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم - اس دلیل سے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسپر اجماع کیا ہے ف پس وہ حجت ہے - ولانہ یسبیل من ان یستدیم نکاحہا او یفارقہا - اور اس
دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے - فیملک اقامتہا مقام نفسہ فی حق ہذا الحکم
تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہے ف تو جب عورت سے کہا کہ اختاری - تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ
اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو انہیں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طالقہ ہوگئی - ثم الواقع
بہا بائن - پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی معتبر ہیں اور معنی میں بائنہ ہے - لان اختیارہا
نفسہا بثبوت اختصاصہا بہا - کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسکے لیے مختص ہوگئی ف
ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے - خلاصہ یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
کی خود مختار ہوگئی - وذلک فی البائن - اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے ف کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک ہے و
لا یکون ثلثا وان نوی الزوج - اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف پس اختاری
سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے - لان الاختیار لا یتنوع - کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں ف بلکہ واحد ہے تو بائن
بھی واحد ہوگی - بخلاف الابانۃ لان البینونۃ قد تتنوع - برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے ف یک طلاق وسہ
طلاق پس اگر بائنہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہونگی اور اختیاری کو بائن ہونا لازم ہے - مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا
اختیار کر اور مراد طلاق مغلظہ ہے اور عورت نے بھی مغلظہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیئے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر
واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کریگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہوگی - لہذا فرمایا - ولا بد من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
اور نفس کے معنے خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضرور ہے ف یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس
معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا - اور بدون اسکے لغو ہوگا - حتی لو قال لہا اختاری فقالت قد
اخترت فہو باطل - حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر - پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے ف کچھ طلاق
وغیرہ نہوگی لانہ عرف بالاجماع - کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمکو اجماع سے معلوم ہوا ہے - وہو فی المفسر من احد الجانبین
اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو - ف تو جس طرح وارد ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
قیاس کے خلاف وارد ہے - ولان المبہم لا یصلح تفسیرا للمبہم - اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ف مثلاً
مرد نے کہا کہ تو اختیار کر - اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا - دونوں مبہم ہیں یہ معلوم نہوا کہ کیا چیز اختیار کی - تو جب مبہم سے
تفسیر نہوئی تو کلام مبہم رہا - ولا تعیین مع الابہام - اور مبہم ہونے کے ساتھ میں تعیین نہیں ہوتا ف اور بغیر تعیین کے

طلاق نہین ہوگی-م- اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہو الحاصل- تو اختیار کر- اسنے جواب دیا کہ مین نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ مین بائنہ اور بدائع مین رجعیہ ہوگی-مع- مین کہتا ہون کہ نیت شوہر کی موافق بائنہ کے ہو اگر نیت نہو تو رجعیہ ہو- اور شاید کہ یہ قضاءً ہو واللہ اعلم-م- واضح ہو کہ اختاری مین مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت مین کہ خطاب مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس مین بھی ہے- اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس مین خبر پہونچے اسی مجلس تک محدود ہوگی- اگر کہا کہ مین نے آج کے روز مین اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم مین ہوگا حتی کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اسکا علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہین ہے- واضح ہو کہ اختیار مین زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقین واقع ہوتی ہین بنظر پوری خلاصے کے اور اسی کو امام مالک نے مدخولہ مین اختیار کیا ہے- اور غیر مدخولہ مین اگر اسنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہے- حضرت عمر رض وابن مسعود رض وابن عباس سے ایک رجعیہ مروی ہے اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ مروی ہے اور یہ دونون مین حد وسط ہے- پھر حضرت عمر وابن مسعود وابن عباس کے قول کو ترجیح دیگئی اسطرح کہ قرآن مین طلاق معقب رجعت آئی ہے مگر جبکہ تیسری طلاق ہو- لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہے اسواسطے کہ بالاجماع طلاق بمال مین رجعت نہین اور یونہی طلاق قبل دخول ہے بس اسیطرح وہ طلاق خارج جو بائن ہونے کے معنی مین ہے اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع نہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہین ہے کیونکہ رجعی مین مرد کو اختیار ہے جب چاہے رجوع کرلے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو- اور ترمذی رح نے حضرت عمر وابن مسعود رض سے روایت کی کہ اختیار نفس مین طلاق بائنہ واقع ہوگی تو حضرت عمر وابن مسعود سے روایات مختلف ہوگئین مع- ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر علماے صحابہ وتابعین کا قول ہے-م- **ولو قال اختاری نفسک**- اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر- **فقالت اخترت یقع واحدہ بائنۃ**- پس عورت نے کہا کہ مین نے اختیار کیا تو ایک بائنہ واقع ہوگی ف- اگرچہ عورت نے یہ نہین کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا- **لان کلامہ خرج مفسرا**- کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے ف- کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر- **وکلامہا خرج جوابا لہ**- اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے- **فیتضمن اعادتہ**- تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے ف- کیونکہ اصل جواب مین یہی ہے کہ جسکا جواب ہے اسی کو اعادہ کرے مثلاً پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہین مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہان یا نہین کہتے ہین پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا- تاکہ مطابق واقع ہو-م- اور نفس کی جگہ تطلیقہ یا اختیارہ بھی بجاے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا- **وکذا لو قال اختاری اختیارۃ**- اور یونہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیارہ کو ف- یعنی بجاے (نفس کو) کے (اختیارہ کو) کہا- **فقالت اخترت**- پس عورت نے کہا کہ مین نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے ف- کہ ایک بائنہ واقع ہوگی- **لان الہاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد**- کیونکہ اختیارہ مین جو ہا ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے ف- یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہے ف- تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہین ہوتا ہے- **واختیارہا نفسہا ہو الذی یتحد مرۃ ویتعدد اخری**- اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ہی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے ف- تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے- وہ متحد جب ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے- پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیارہ واحدہ اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے- **فصار مفسرا من جانبہ**- تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگیا ف- گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر- یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے- **ولو قال اختاری**- اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر

ف۔ یعنی مبہم کہا۔ فقالت اخترت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ اور نفس کی
تفسیر کر دی یقع الطلاق اذا نوی الزوج۔ تو طلاق واقع ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ لان
کلامھا مفسر وما نواہ الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہی اور جو شوہر نے نیت کی وہ اسکے
کلام کے محتملات میں سے ہی ف۔ تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہی۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو
اختیار کر ف۔ یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختار
صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہی اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور
اگر مستقبل ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرونگی ف۔ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں
کلام شوہر تو صیغۂ امر ہی جو مستقبل کے لیے ظاہر ہی اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہی لیکن حکم دیا کہ۔ فھی طالق۔ یہ عورت
طالقہ ہو گئی ف۔ یعنی استحساناً بائنہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالقہ نہو ف۔ کیونکہ
انشاء بلفظ ماضی نہیں ہی۔ لان ھذا مجرد وعد۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہی ف۔ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کرونگی
اور کلمہ۔ یا وعدہ کو محتمل ہی ف۔ اگر صیغۂ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لھا طلقی نفسک فقالت انا
اطلق نفسی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اسنے کہا کہ میں اپنے
آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دونگی ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو بھی واقع
نہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشۃ رضی اللہ
عنھا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہی ف۔ جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھ سے ایک امر پیش کرتا ہوں
تو جلدی مت کیجیو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالے کی آیات تلاوت کیں قل لازواجک ان کنتن
تردن الحیوۃ الدنیا۔ حتی کہ اجراً عظیماً۔ تک پڑھ سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں۔ انکا خلاصہ یہ ہی کہ اے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم تو اپنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو میں تمکو طلاق دیکر اچھی تمتع سے رخصت کر دوں اور
اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمھارے محسنات کے واسطے اجر عظیم ہی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام
سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنے والدین سے میں مشورہ لوں۔ فانی ارید اللہ و رسولہ الخ
سو میں تو چاہتی ہوں اللہ کو اور اسکے رسول کو اور دار الآخرہ کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہی لا بل اختار اللہ و رسولہ یعنی
نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالی و اسکے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہانے
لگا۔ حضرت عائشہ رضی نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفرماویں کہ عائشہ رضی نے کیا اختیار کیا ہی۔ آپ نے اسکو
منظور نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کر دونگا کہ عائشہ رضی نے ایسا اختیار کیا ہی۔ پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملہ
کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہی۔ فانھا قالت لا بل اختار اللہ و رسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ نے کہا کہ
نہیں میں یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالی و اسکے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں ف۔ پس دیکھو
کہ اختار ماشہ۔ بصیغہ مضارع کہا۔ واعتبرہ النبی علیہ السلام جواباً منھا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ
کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا ف۔ اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخترت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم نے اگرچہ حضرت عائشہ طیبہ امہات المومنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو
اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دنیا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اسمیں معتبر ہو وہی جواب اختیار میں ہی تو
جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہی کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو طلاق واقع

ہوگی- ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجوز فی الاستقبال- اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہے ف یہی علماء معانی کے نزدیک اصح قول ہے ح- کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمہ شہادت میں ف جب کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ- تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالی کے- اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دونگا- واداء الشہادۃ- اور جیسے گواہی ادا کرنے میں ف جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشہد انا ان لہذا الرجل زید علی ہذا الرجل بکر کذا- یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر اسقدر مال ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گواہی دونگا الخ حالانکہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اسکے حقیقی معنی حال کے ہیں اور استقبال مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی- میں بھی حال کے معنی لیے جاویں یعنی میں اپنے آپکو طلاق دیتی ہوں حالانکہ تم نے وعدہ استقبال قرار دیا- جواب یہ کہ اختار نفسی میں حقیقی معنی صحیح ہیں- بخلاف قولہا اطلق نفسی- بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی ف کہ یہ معنی نہیں ہوسکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں- لانہ تعذر حملہ علی الحال- کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے- لانہ لیس حکایۃ عن حالۃ قائمۃ- کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے ف کوئی حالت قائم وموجود نہیں جسکو وہ نقل کرتی ہے- ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی- اور اختار نفسی میں یہ بات نہیں ہے- لانہ حکایۃ عن حالۃ قائمۃ وہو اختیارہا لنفسہا- کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ف خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ- میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا- الکافی- پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلق نفسی صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دونگی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑکر مجازا استقبال مراد لیا گیا- م- ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری- اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ف بدون واو کے تین بار کہا- فقالت اخترت الاولی والوسطی والاخیرۃ- پس عورت نے کہا کہ میں نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا- طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفۃ- تو امام ابو حنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طالقہ ہوجائیگی- ولا یحتاج الی نیۃ الزوج- اور اسمیں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے- وقالا تطلق واحدۃ- اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی وانما لا یحتاج الی نیۃ الزوج لدلالۃ التکرار علیہ- اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اسپر دلالت کرتا ہے ف کہ طلاق مراد ہے- اذ الاختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر- اسواسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہو ف پھر امام وصاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیئے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں انمیں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صندوقچہ میں روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ انمیں اول دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے- جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کی اور دوم اختیار کی یعنی سابق ترتیب کے ساتھ جو اسنے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائمقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں بھی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہاں سے یہ وصف لاویگی اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے کما فی الحاوی القدسی - لہما ان ذکر الاولی وما یجری مجراہ- صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلی کہنا و جو اسکے بجائے جاری ہے ف یعنی درمیانی و الی

اور اخیر والی کہتا۔ ان کان لایفید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول از راہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے ف۔ جبکہ شوہر کے لک میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہے تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ ولکن یفید من حیث الافراد۔ ولیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے ف یعنی اول کہنے میں دو یا تین میں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے دو شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہے پس جب پہلی طلاق کہنے میں بیان پہل کی صفت بیفائدہ ہے تو اکیلی ایک تو کمال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی۔ فیعتبر فیما یفید۔ تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی معتبر ہونگے ف۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے جاوینگے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائنہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری و تیسری کا محل نہیں رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا وصف۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ لان المجتمع فی الملک لاترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں انمیں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کالمجتمع فی المکان۔ جیسے کسی مکان میں جو مجتمع ہو اسمیں ترتیب نہیں ف۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں کہسکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کرکے صرف مجموعہ ہونے کی راہ سے انمیں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار پاکر انکو ترتیب وار کیا۔ والکلام للترتیب۔ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے ف۔ اور مفرد بیان کرنے کے واسطے نہیں ہے۔ والافراد من ضروراتہ۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے ف۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم کرو تو لازم ہے پہلے مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرضکہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور بغرض ترتیب بولا گیا ہے۔ فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اسپر مبنی و تابع ہے ف۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اسکے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہوئی تو یہ رجہ اولی افراد بھی ثابت نہوا پس خلاصہ یہ کہ اخترت الاولی الخ میں سے اولی و وسطی وغیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اخترت رہا گویا عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کی اختیار کی۔ تو تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ اختاری اختاری اختاری کے جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ ولو قالت۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ اخترت اختیارۃ۔ یعنی میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ فہی ثلث فی قولہم جمیعاً۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لانہا للمرۃ فصارت کما اذا صرحت بہا۔ اسلیے کہ اختیارہ یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے اسکی تصریح کردی ف۔ اور کہا کہ اخترت جمیعاً میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا۔ یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیارۃ للتاکید وبدون التاکید تقع الثلث فمع التاکید اولی۔ اور اسلیے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجۂ اولی واقع ہونگی ف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ فقالت طلقت نفسی او اخترت نفسی بتطلیقہ۔ پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فہی واحدۃ تملک الرجعۃ۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کرسکتا ہے۔ لان ہذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ فکانہا اختارت نفسہا بعد العدۃ۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اسنے بعد عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہو حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہو بس صحیح حکم وہ ہو جو جامع کبیر مین ہو کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی
کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہو کیا نہین دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسنے بائنہ دی
تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسنے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ع- یہی مبسوط و زیادات و جوامع عتابی
و دیگر جوامع مین سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہو اور یہی اصح ہو- وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقۃ اور اگر
عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہو- او اختاری تطلیقۃ- یا ایک تطلیقہ اختیار کر- فاختارت نفسہا پس
عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف- تو یہ بائنہ طلاق نہین ہوگی- فہی واحدۃ یملک الرجعۃ- بلکہ ایک
طلاق رجعیہ ہو- لانہ جعل لہا الاختیار ولکن بتطلیقۃ وہی معقبۃ للرجعۃ- کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا لیکن ایک
تطلیقہ کے ساتھ دیا ہو اور یہ طلاق صریح ایسی ہو کہ جسکے پیچھے رجعت لگی ہو- (فروع) تو طالقہ ہو اگر چاہے اور تو اختیار کر پس
عورت نے کہا کہ مین نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی- مف- اور دونون
بائنہ ہین- لہذا غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی- م-

فصل فی الامر بالید

فصل دوم امر بالید کے بیان مین ف- امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہو- اگر طلاق کا کام
مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا- وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا- جامع مین ہو کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت مین طلاق رکھے- فقالت قد اخترت نفسی بواحدۃ فہی ثلث- پس عورت نے کہا کہ مین نے
اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہین ف- پس امر بالید کے جواب مین عورت نے اختیار کیا اور مرد
کی نیت تین ہو اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہو- لان الاختیار یصلح جوابا بالامر بالید کیونکہ اختیار
بھی امر بالید کا جواب ہوسکتا ہو- لکونہ تملیکا کالتخییر- کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہو
ف- رہا یہ کہ مرد کی نیت مین ہو اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مضر نہین ہو- والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ-
اور واحدہ صفت اختیارہ ہو ف- یعنی اختیارہ واحدہ- فصار کانہا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ- تو گویا ایسا
ہوا کہ اسنے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو ایک بارگی اختیار کر لیا- وبذلک یقع الثلث- اور یکبارگی کہنے مین تین طلاقین
پڑتی ہین ف- تو عورت کے واحدہ کہنے مین بھی تینون واقع ہونگی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت
کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو- جواب یہ ہو کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر جسطرح کلام کیا ہو وہ ایسے لفظ سے ہو جو تین
طلاقون کی بھی توجیہ ہوسکتا ہو پس جب مرد نے تینون کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسکے موافق ہو گیا تو وقوع مین کچھ
شک نہین ہو- ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ- اور اگر عورت نے یون جواب دیا کہ مین نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ
ہو- او اخترت نفسی تطلیقۃ- یا مین نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا- فہی واحدۃ بائنۃ- تو یہ ایک طلاق بائنہ ہو
لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف- کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہو- وہو فی الاولی الاختیارۃ- اور
وہ مصدر محذوف پہلی صورت مین اختیارہ ہو ف- یعنی اخترت نفسی بواحدہ- مین اخترت نفسی باختیارۃ واحدۃ- وفی
الثانیۃ التطلیقۃ- اور دوسری صورت مین تطلیقہ ہو ف- یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہو-
الا انہا تکون بائنۃ- لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی- لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا- کیونکہ سپرد کرنا تو بائن
مین واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسکے کام کا مالک کیا ہو ف- اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہو- وکلامہا خرج جوابا له
اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہو- فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع- تو جو صفت کہ سپرد
کرنے مین مذکور ہوئی ہو وہ واقع کرنے مین بھی مذکور ہو ف- پھر واضح ہو کہ اختاری مین تین طلاقون کی نیت نہین صحیح ہو کیونکہ

اور امر بالید میں جائز ہے - وانما تصح نیۃ الثلث فی قولک امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص - اور امرک بیدک
میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم وخصوص دونوں رکھتا ہے - ونیۃ الثلث نیۃ التعمیم - اور تین کی نیت
کرنا تعمیم کی نیت ہے ف - پس یہ نیت صحیح ہے - بخلاف قولہ اختاری لانہ لایحتمل العموم وقد حققناہ من قبل - برخلاف اختاری
کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں ف - یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ
وہ خفیفہ وغلیظہ ہوتی ہے - ولو قال لہا امرک بیدک الیوم وبعد غد - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن
اور پرسوں ہے لم یدخل فیہ اللیل - تو اسمیں رات داخل نہ ہوگی ف - کیونکہ لگاتار نہیں ہے - وان ردت الامر فی یومہا
بطل امر ذلک الیوم - اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا - وکان بیدہا امر بعد غد
اور پرسوں کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا - لانہ صرح بذکر وقتین بینہما وقت من جنسہما لم یتناولہ الامر - کیونکہ اسنے صریح ایسے
دو وقتوں کو ذکر کیا جنکے بیچ میں انکے جنس کا وقت ہے جسکو امر بالید شامل نہیں ہے ف - یعنی آج کا دن اور پرسوں کا دن اور
درمیان میں کل کا دن ہے تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے - اوذکر الیوم بعبارۃ الفرد لا یتناول اللیل
کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے ف - اسی واسطے مصنف رح نے مسئلہ میں کہا کہ رات داخل نہ ہوگی - پس
رات نے دونوں وقتوں کو جدا کر دیا - فکانا امرین - تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں ف - ایک یہ کہ آج کے دن
تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے - فبرد احدہما لا یرتد الآخر - تو ایک امر کے رد کرنے سے
دوسرا امر نہیں رد ہوگا ف - لہذا پرسوں کا امر اسکے اختیار میں رہا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - وقال زفر ہما امر واحد
بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد - اور زفر رح نے کہا کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صریح طلاق میں
کہا کہ تو طالق آج اور پرسوں ہے ف - تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے - قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت - ہم کہتے ہیں کہ طلاق
ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے ف - کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی - والامر
بالید یحتملہ - اور امر بالید اسکو محتمل ہے ف - کہ وہ وقت معین کرنے کو برداشت کرتا ہے فیتوقت الامر بالاول - تو امر بالید
پہلے وقت کے ساتھ ہوگا ف - یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا -
ویجعل الثانی امرا مبتدأ - اور دوسرا وقت نئے سرے امر بالید قرار دیا جائیگا ف - یعنی پرسوں کا دن نیا امر بالید ہے پس اگر
اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا - یہ جو اسوقت ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت انہیں
کا ہو جو اسی کی جنس سے ہے مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہے - اور اگر درمیان میں کوئی وقت فاصل ذکر کیا ہو تو - لو قال
امرک بیدک الیوم وغدا - اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے - یدخل اللیل فی ذلک - تو اسمیں رات داخل ہوگی
وان ردت الامر فی یومہا لا یبقی الامر فی یدہا فی الغد - اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا - لان ہذا امر واحد - کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے - لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت
من جنسہما لم یتناولہ الکلام - کیونکہ دو روز مذکور وقتوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہے جسکو امر بالید
کا قول شامل نہ ہو ف - بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنے رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہیگا - و
قد یہجم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع - اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا -
ف - تو رات داخل ہونا مقتضائے کلام ہے - فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین - تو ایسا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ میں دو روز ہے - وعن ابی حنیفۃ انہا اذا ردت الامر فی الیوم لہا ان تختار نفسہا غدا - اور ابو حنیفہ رح سے نوادر
میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے ف -

لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ
روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہیں ہے- **لانہا لا تملک رد الامر کما لا یملک رد الایقاع** -کیونکہ عورت کو اسطرح
رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کرسکتی ہے ف- بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی- اسی طرح جب شوہر
نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کردے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ خود اپنے
آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا رد کرنا اور نکرنا برابر ہے-اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع
ہوگی- پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہے- پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہو کہ ہر روز میں
ایکبار اس فعل کی مختار ہے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے-لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں
عورت کو امر بالید کے رد کرنے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے خارج ہوگیا حتی کہ بعد رد کے
اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی- **وجہ الظاہر انہا اذا اختارت نفسہا الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد**-
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کرلیا (حتی کہ طلاق بائن پڑگئی) تو پھر اسکو
کل کے روز اختیار نہیں رہیگا ف- یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کرسکتی ہے- **فکذا اذا اختارت زوجہا
برد الامر** - تو اسی طرح اگر اسنے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا ف- تو بھی اسکو کل کے روز اپنے نفس
اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی ف- اور اسمیں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اسواسطے کہ
امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہوجاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں رہے
پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا- **لان المخیر بین الشیئین لا یملک
الا اختیار احدہما**-کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اُسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے ف-
اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نکرے تو واضح ہوا
کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہے وہ دونوں میں بدستور باقی رہے اور دوم
یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نکرے تو بھی رد ہوگیا- لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہوسکتا ہے کہ کسی کو اختیار
نکرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نکیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالید جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہوگیا- پھر بہر حال آج وکل کے
واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل امر واحد ہے اسمیں ظاہر الروایۃ و روایت نادرہ کا اتفاق ہے- **وعن ابی یوسف اذا قال
امرک بیدک الیوم وامرک بیدک غدا** - اور ابو یوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے
اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے ف- یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کردی- **انہما امران** - تو یہ دو امر بالید ہیں ف-
شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیخان نے اسکو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے- **لما انہ ذکر
لکل وقت خبرا علیحدۃ** -کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی ف- آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل
کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کرے تو کل کا امر بالید اسکے ہاتھ میں رہیگا
بخلاف ما تقدم - بخلاف سابق کلام کے ف- کہ اسمیں خبر واحد ہے پھر رہا یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام
کا اشارہ ہے کہ جنین اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ
رات داخل ہوگی واللہ تعالی اعلم بالصواب م- **وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان** - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے
ہاتھ ہے فلاں شخص کی آمد کے دن ف- یعنی جسدن فلاں شخص آوے اُسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو جدا
کرلے خواہ ایک طلاق سے یا تین سے ف- اور فلاں شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے- **فقدم فلان ولم تعلم حتی جن اللیل** ۔

ہوا ن شخص آیا اگر عورت کو معلوم نہوا یہانتک کہ رات کی تاریکی آگئی ف۔ اور روشنی جسکو یوم یا دن کہتے ہین جاتی رہی۔ فلا خیار لہا
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہین رہا ف۔ کیونکہ دن نہین رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہین ہوسکتا۔
لان الامر بالید مما یمتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہی جو دراز ہوتی ہی ف۔ اور ایسی چیز نہین جو دراز نہین ہوتی مانند طلاق
ہونے کے کہ وہ تو طالقہ کہنے پر ختم ہوتا ہی اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہی تو وہ درازی وقت چاہتا ہی۔ فیحمل الیوم المقرون
بہ علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنے دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہی وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا ف۔ اور مطلق وقت پر محمول
ہونا اسکے لائق نہین ہی۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق مین تحقیق کرچکے ہین۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق مین ع
تو جب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہی تو فلان کی آمد کے روز تجھے اختیار ہی۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا فیتوقت
بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم ینقضی بانقضاء وقتہ۔ پھر دن گذر جانے سے اسکا وقت گذر جائیگا ف۔
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کردیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرہا
بیدہا۔ جب عورت کو امر بالید یا یعنے تیرا امر تیرے ہاتھ ہی۔ اوخیرہا۔ یا اسکو صریح طلاق مین مخیر کیا یعنے تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختاری۔ یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکثت یوما لم تقم۔ پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہین اٹھی
ف۔ اور نہ کسی کام مین مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس مین رہی یعنے نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی۔ فالامر فی یدہا مالم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام مین مشغول نہو
ف۔ یا کھڑے ہونے سے منھ موڑنا ظاہر نہو۔ لان ہذا تملیک التطلیق منہا۔ کیونکہ ایسا کرنا عورت کے ملک مین تطلیق دینا ہوا
ف۔ اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المالک من یتصرف برای نفسہ وہی بہذہ الصفۃ۔
کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہی جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہی ف۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہی۔
والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہی۔ وقد بیناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق
مین بیان کرچکے ہین ف۔ پھر جب تک وہ اسی جلسہ مین اسی طرح موجود ہی تب تک مجلس قائم ہی پس اسکو برابر اختیار
رہیگا۔ ثم اذا کانت تسمع یعتبر مجلسہا ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر
ہوگی ف۔ جسمین اسنے تفویض و تملیک کو سن لیا ہی۔ وان کانت لا تسمع فمجلس علمہا او بلوغ الخبر الیہا۔ اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جسمین وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر پہونچی ہی۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق۔
کیونکہ امر بالید دینے مین ایک معنی تعلیق کے ہین ف۔ گویا یون کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کرلے تو ایسا ہوا کہ گویا
اسنے کہا کہ اگر تو گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ ہی۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو ماسوائے مجلس پر توقف ہوگا ف۔
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب لینا ضرور ہی حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہین رہیگی اور بنظر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر موقوف نہین بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہی کہ عورت جب جانیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر پہونچے لہذا
ماورائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہین ہی ف۔ حالانکہ تملیک بیع مین بائع
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہی تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دونون مین فرق ہی چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر متوقف ہی۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر
کے حق مین تعلیق لازم ہی ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگی کہ شوہر اس سے رجوع نہین کرسکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر مین جاوے تو تو طالقہ ہی۔ اس سے رجوع ممکن نہین بمنزلہ قسم کے کہ واللہ مین نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس
گھر مین جاوے پھر اگر کہے کہ مین نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہی اسی طرح بیان ہی پس مرد چاہے اسی مجلس مین رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جسکو عورت کے پسند پر معلق کیا ہی وہ برابر لازم رہیگا جیسے قسم وغیرہ میں طلاق لازم رہتی ہی- رہا بائع و مشتری مین سے
جسنے کہا کہ مین نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ مین قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہی مگر فرق یہ ہی
کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق مین لازمی ہی- بخلاف البیع لانہ تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق- برخلاف بیع کے
کہ بیع مین تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہی ف- اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہین بلکہ جسنے ایجاب کیا اسکو اختیار
ہی کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرلے- اور اگر رجوع نکیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک ہی حتی کہ اگر مشتری نے
مثلاً کہا کہ مین نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اُٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا- کیونکہ اس ایجاب مین
تعلیق بالکل نہین ہی بخلاف امر بالید کے کہ اسمین تعلیق ہی- واضح ہو کہ تعلیق مین بھی یہ ہو جاتا ہی کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر مین
گھسے تو تو طالقہ ہی- اسمین (تو طالقہ ہی) ابھی یہ قول نہین ہی تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر مین گھسے اسوقت
یہ لفظ نازل ہوگا مگر اسوقت رجوع ممکن نہین کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر
حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہین ہوتا پس اسمین رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہی جیسے امر بالید مین عورت کی طرف سے جواب بلند
صرف مجلس تک ہی- واذا اعتبر مجلسہا فالمجلس تارۃ یتبدل بالتحول- اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو
جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہی ف- جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی- ومرۃ بالاخذ فی عمل آخر- اور کبھی دوسرے
کام مین شروع کرنے سے بدلتی ہی ف- جیسے کھانے لگی- علی ما بیناہ فی الخیار- چنانچہ ہم اسکو اختیاری کی بحث مین بیان
کرچکے ہین ف- کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علٰحدہ ہی اور قتال کی مجلس دونون سے الگ ہی علی ہذا القیاس
ویخرج الامر من یدہا بمجرد القیام لانہ دلیل الاعراض اذ القیام یفرق الرای- اور امر بالید عورت کے ہاتھ
سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائیگا کیونکہ کھڑے ہونا منھ موڑنے کی دلیل ہی اسواسطے کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہی
بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر- بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور
نہ کسی دوسرے کام مین شروع کیا ف- تو مجلس نہین بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہین ہی- لان المجلس قد یطول و
قد یقصر- کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہی- فیبقی الی ان یوجد ما یقطعہ او یدل علی الاعراض-
تو مجلس برابر باقی رہیگی یہانتک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے ف- اس سے
معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہین بلکہ جاہے جتنی مدت تک رہے- وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر- اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ
ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہین ہی ف- کہ اتنے وقت سے زائد نہو بلکہ مثال ہی پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جاوے
جب تک انقطاع یا اعراض نہو مجلس قائم ہی- وقولہ ما لم تاخذ فی عمل آخر- اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام
مین شروع نکرے ف- تو مراد ہر کام نہین ہی بلکہ- یراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل- اس سے
مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہی جسمین عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہین ہی ف- لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی
یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگالیا یا تکیہ دیے ہوئے تھی پھر بیٹھ گئی یا اپنے باپ کو یا دوسرے کو بلایا بغرض مشورہ یا اپنے گواہون کو جو
جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہو تو مجلس باقی ہی خواہ عورت اپنی جگہ سے ہلی ہو یا نہین اور یہی اصح ہی الخلاصہ یون ہی اگر سواری کا
چلتا ہوا جانور کھڑا کر لیا یا کشتی مین تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہی اور اگر جانور کو اسنے چلایا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو
کھڑا کر لیا یا اسکے ساتھ جماع کر لیا پس مجلس بدل گئی- م ت د- ہر ایک کی دلیل یہ ہی جو مصنف رح نے بیان فرمائی بقولہ- ولو کانت
قائمۃ فجلست فہی علی خیارہا- اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہی ف- یہ دلیل اعراض نہین
ہی- لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للرای- کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہوجانے کی دلیل ہی اسواسطے کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہی

ف۔ بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہی۔ وکذا اذا کانت قاعدۃ فاتکاءت۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی
پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ او متکئۃ فقعدت۔ یا تکیہ لگائے ہو پس بیٹھ گئی ف۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اُسکو اختیار باقی ہو۔ لان ہذا
انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کیطرف نتقل ہونا ہوا ف۔ اور مجلس سے مجلس بدلنا
نہین ہوا۔ کما اذا کانت محتبیۃ فتربعت۔ جیسے دونون گھٹنے کھڑے کیے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی ف۔ تو مجلس نہین بدلی
بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال وہذا روایۃ الجامع الصغیر۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہو ف۔ کہ مجلس نہین
بدلیگی۔ وذکر فی غیرہ انہا اذا کانت قاعدۃ فاتکاءت لاخیار لہا۔ اور جامع صغیر کے سوائے مین مذکور ہی کہ عورت اگر بیٹھی تھی
پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسکے واسطے اختیار نہین رہیگا۔ لان الاتکاء اظہار التہاون بالامر فکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگا لینا
اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہی تو اعراض ٹھہرا ف۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس مین جب وہ ایسا فعل کرے جسمین دلیل اس
امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منھ موڑتی ہو اور اسکو نا گوار کرتی ہو تو اسکا اختیار نکل جاتا ہو پس اگر بیٹھی تھی
تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اسمین دلالت ہو کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہو کہ
اسمین اعراض کی دلالت واضح نہین ہو لہذا فرمایا۔ والاول ہو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہو۔ ولو کانت
قاعدۃ فاضطجعت ففیہ روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اسمین ابو یوسف سے دو
روایتین ہین ف۔ ایک روایت مین اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہو المحیط۔ اور یہی قول زفر ہو اور دوسری روایت مین نہین ع۔
ولو قالت ادع ابی استشیرہ۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اگر مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ مین اس سے مشورہ کرون۔ او شہودا
اشہدہم۔ یا کہا کہ گواہون کو بلا دو کہ مین انکو گواہ کرون۔ فہی علی خیارہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہی ف۔ کیونکہ یہ کام کوئی
اعراض نہین ہو اور نہ اس کام سے علٰحدہ ہو۔ لان الاستشارۃ لتحری الصواب۔ کیونکہ مشورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے
کے لیے ہو۔ والاشہاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آیندہ انکار سے بچاو کے لیے
ہو تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان کانت تسیر علی دابۃ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر روان تھی یا محمل مین تھی ف۔
اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فوقفت فہی علی خیارہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت بطل
خیارہا۔ اور اگر جانور روان ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدابۃ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا
ہونا عورت ہی کیطرف منسوب ہو ف۔ جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے مین ٹھہر گئی تو خیار باقی ہو اور جب جانور ٹھہرے
سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت
اور کشتی منزلہ گھر کے ہو ف۔ پس اگر ٹھہری کشتی مین عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہو۔ لان
سیرہا غیر مضاف الی راکبہا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہین ہو ف۔ بخلاف جانور کے روانی کے۔ الا ترے
انہ لا یقدر علی ایقافہا وراکب الدابۃ یقدر۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہین ہو اور جانور کو ٹھہرانے
کی قدرت ہو ف۔ مترجم کہتا ہو کہ دخانی جہاز مثل جانور کے ہو۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہو غیر از ینکہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار
مین ہو کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہین ہو۔

فصل فی المشیۃ

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل مشیت کے بیان مین ہو ف۔ مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار مین یا
اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت مین دینا جامع صغیر مین ہو۔ ومن قال لامراتہ طلقی نفسک۔ جس شخص نے اپنی
عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولا نیۃ لہ او نوی واحدۃ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہین یا اسنے ایک طلاق کی نیت
رکھی ہو۔ فقالت طلقت نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ مین نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدۃ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

رجعیہ ہوگی ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلک وقعن علیها
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہونگی۔ وهذا لان قوله
طلقی معناه افعلی الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکے یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے ف۔ جو کمتر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے۔ فیقع علی الادنی مع احتمال الکل کسائر اسماء
الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کمتر پر یعنے ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے ف۔ کہ جو کم
کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلهذا یعمل فیه نیة الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کارآمد ہو جاتی ہے۔ وینصرف الی واحدة عند عدمها۔ اور کچھ نیت نہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب
راجع ہوگا ف۔ اور وہ ایک ہے اسواسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ وتکون الواحدة رجعیة۔ اور یہ کمتر یعنی واحدہ جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض الیها صریح الطلاق وهو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ ولو نوی الثنتین لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانه
نیة العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلی
ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا کانت المنکوحة امة۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق دو ہے تو فرد اعلی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس فی حقها۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ وان قال
لها طلقی نفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے ف۔ اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے مخصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ طلقت۔ تو طالقہ ہو جائیگی ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت
قد اخترت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ اختیار بائنہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں پایا جاتا ہے
تو لفظ بائنہ اور اسمیں فرق ہے۔ لہذا بائنہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔
لان الابانة من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انه لو قال ابنتک ینوی
به الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اجزت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے بائنہ کر دیا درحالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو بائنہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت بائنہ ہوگئی ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسنے کہا کہ میں نے بائنہ دی۔ فکانت
موافقة للتفویض فی الاصل۔ تو اصل طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انها زادت فیه وصفا وهو تعجیل الابانة فیلغو الوصف الزائد ویثبت الاصل لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اسمیں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہوگیا اور اصل طلاق رہگئی ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی۔ کما اذا قالت طلقت نفسی تطلیقة بائنة۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بائنہ دی ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور بائنہ بڑھانا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کیطرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جسقدر مرد نے سپرد کی تھی۔ وینبغی ان
یقع تطلیقة رجعیة۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو ف۔ اگرچہ امام محمدؒ نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ کا
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بائنہ کرنے میں یہ طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے جب عورت
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے نہیں ہے۔ لانه لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا کچھ
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انه لو قال لامرأته اخترتک ینوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ مین نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہین واقع ہوگی - ولو قالت ابتداء اخترت
نفسی فقال الزوج اجزت لایقع شئ - اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے
کہا کہ مین نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہین واقع ہوگی ف - تو واضح ہوگیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ مین سے نہین ہے
الا انہ عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخییر - مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخییر ہونے
کے جواب مین اختیار واقع ہو تو طلاق ہوجاتا ہے ف - یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اسکے جواب مین اگر عورت نے کہا کہ مین نے
اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالقہ ہوجائیگی - اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی
معلوم ہو کہ اسمین ہمارے قیاس کو دخل نہین تو وہ جس صورت پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک
ہے کہ تخییر کے جواب مین واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ مین - قولہ طلقی نفسک لیس للتخییر - شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے
یہ کچھ تخییر نہین ہے ف - کیونکہ اختاری البتہ تخییر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب مین کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید
ہوا اور بے موقع ہے فیلغو - تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا ف - لہذا طالقہ نہوئی - وعن ابی حنیفۃ انہ لایقع شئ لقولہا ابنت نفسی
اور پہلے مسئلہ مین جبکہ عورت نے جواب دیا کہ مین نے اپنے نفس کو بائنہ کرلیا - اسمین بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہین واقع
ہوگی - لانہا اتت بغیر ما فوض الیہا اذ الابانۃ تغایر الطلاق - اسواسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے سوائے
دوسری لائی اسواسطے کہ بائن کرنا طلاق کے مغایر ہے ف - یعنی طلاق ایک قسم اور بائنہ دوسری قسم ہے اور شوہر نے بائنہ نہین بلکہ طلاق
اسکو سپرد کی تھی - اور ظاہر الروایۃ اول ہے - وان قال طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے
نفس کو طلاق دے - تو پھر اسکو یہ اختیار نہین ہے کہ اس قول سے رجوع کرے ف - یعنی جیسے مشتری کو بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے
قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ مین نے اپنے قول سے رجوع کیا - یہان طلاق سپرد کرکے اس سے پھر جانا جائز نہین ہے ہان عورت
اگر اسکا مجلس وغیرہ حد گزر جاوے تو باطل ہوجائیگا لیکن پھر نہین سکتا - لان فیہ معنی الیمین - کیونکہ تفویض مین قسم کے معنی
ہین ف - یعنی تعلیق ہے - لانہ تعلیق الطلاق بتطلیقہا - کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطلیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے ف
جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہے - یہ گھر مین جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے - والیمین تصرف
لازم - اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے ف - وہ پھیرنے سے نہین پھرتا - ولو قامت عن مجلسہا بطل - اور اگر عورت اپنی
مجلس سے کھڑی ہوگئی تو تفویض باطل ہوگئی لانہ تملیک - کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے
ف - اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے - بخلاف ما اذا قال طلقی ضرتک - بخلاف اسکے اگر جورو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو
طلاق دیدے ف - تو یہ تملیک نہین ہے کیونکہ سوت کی طلاقون کی مالک یہ عورت نہین ہوسکتی - لانہ توکیل وانابۃ - کیونکہ
وکیل و نائب کرنا ہے ف - یعنی شوہر نے اس جورو کو وکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے - فلا یقتصر علی المجلس
تو مجلس تک مقصور نہوگی - ویقبل الرجوع - اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے ف - یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے
نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کرکے عمل سے پہلے وکیل سے رجوع کرلے اور بے معزول وکیل کے چاہے معزول کردے - پھر واضح ہو کہ
عورت جبھی مجلس تک مقصور رہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس سے زائد کو مفید نہو - وان قال لہا طلقی نفسک متی شئت -
اور اگر عورت سے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہرگاہ کہ تو چاہے - فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعدہ - تو عورت کو
اختیار ہے کہ مجلس مین اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے - لان کلمۃ متی عامۃ فی الاوقات کلہا - کیونکہ
لفظ متی یعنی ہرگاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے - فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت - تو متی شئت کہنا ایسا ہوگیا جیسے
یون کہا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے ف - حالانکہ صریح اسمین طلاق دینے مین اسکو ہر وقت اختیار ہے تو ہرگاہ کہنے مین بھی - پھر یہ

اسوقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو۔ واذا قال لرجل طلق امرأتی فلہ ان یطلقہا فی المجلس وبعدہ ولہ ان یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورتکو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرلے ف یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لانہ توکیل۔ کیونکہ غیر کو یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانۃ۔ اور وکیل کرنا استعانت ہے ف یعنی جو کام خود کرتا اسمین دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں ف چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر اسمین وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصور نہیں ف کیونکہ موکل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دائمی رہے۔ بخلاف قولہ لامرأتہ طلقی نفسک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے دے۔ تو یہ توکیل نہیں ہے اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہے۔ لانہا عاملۃ لنفسہا فکان تملیکا لا توکیلا۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی ف یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اسوقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال لرجل طلقہا ان شئت۔ اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے ف تو چاہنا محدود ہوگا۔ فلہ ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولیس للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاصکر اسی مجلس مین عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہین کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے ف بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ مین نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس مین طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفر رح ہذا والاول سواء۔ اور زفر رح نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونون برابر ہین ف یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورتکو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یہ دونون یکسان ہین۔ لان التصریح بالمشیۃ کعدمہ۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونون برابر ہین۔ لانہ یتصرف عن مشیۃ۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کریگا ف کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل لہ بعہ ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اُس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے ف تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس مین فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے ف یعنی یہ توکیل نہین جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جورو کو طلاق دینے کا اختیار نہین ہے تو لا محالہ یہی معنی ہین کہ مین نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لانہ علقہ بالمشیۃ۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر معلق کیا۔ والمالک ہو الذی یتصرف عن مشیۃ۔ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے ف اور بیع پر طلاق کا قیاس نہین ہوسکتا۔ والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانہ لا یحتملہ۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہین برداشت کرتی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقین دے فطلقت واحدۃ۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی یعنی واحدۃ۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانہا ملکت ایقاع الثلث فتملک ایقاع الواحدۃ ضرورۃ۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقین واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرورۃ مالک ہوئی ف وہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار بالضرورۃ ہے بخلاف قولہ اختاری و اختاری و اختاری یعنے تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر کہ اگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہین واقع ہوگی کما فی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ یہاں عورت کی مشیت کو تعلق نہین ہے اور علی ہذا اختیار اگرچہ شوہر کے قصد کا ہے لیکن یہاں عورت کی مشیت پر اسنے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاق رجعیہ ہوگی۔ فافہم۔ م

ولو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسہا ثلثا۔ پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقین دین ف۔ حالانکہ اسکے اختیار مین شوہر نے یہ طلاقین نہین دی ہین لم یقع شیٔ عند
ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہوگی۔ وقالا یقع واحدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
ہوگی۔ لانہا اتت بما ملکتہ وزیادۃ۔ اسواسطے کہ عورت وہ لائی جسکا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی ف۔ یعنی
ایک مع دو زاید کے لائی ف۔ تو زائد لغو ہین اور ایک واقع ہوئی۔ فصار کما اذا طلقہا الزوج الفا۔ تو ایسا ہوا جیسے
شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقین دیدین ف۔ تو ہزار مین سے ۳۔ وہ لایا جسکا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زاید لایا۔
پس زاید سب لغو ہین اور تین طلاقین بالاتفاق واقع ہوتی ہین۔ لیکن مخفی نہین کہ ایک رجعیہ ہوئی ہے اور یہ تین مغلظہ بائنہ اور
ہزار مین مغلظہ بالثلثہ یا زاید ہین فافہم۔م۔ ولابی حنیفۃ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت
ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہین کی ف۔ یعنی تین طلاقین مغلظہ۔م۔ فکانت مبتدأۃ۔ تو عورت نے سرے سے اپنے
آپکو طلاقین دینے والی ہوئی ف۔ یعنی شوہر کی تفویض پر نہین ہے وعلی ہذا اگر شوہر کہے کہ مین نے اجازت دیدین تو واقع ہوگی
م۔ وہذا لان الزوج ملکہا الواحدۃ۔ اور امر مذکور کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ والثلث
غیر الواحدۃ۔ اور تین طلاقین اس ایک کے مغائر ہین۔ لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع۔ کیونکہ تین تو عدد مرکب
مجموع کا نام ہے۔ والواحد فرد لا ترکب فیہ۔ اور واحد ایک فرد ہے جسمین ترکیب نہین ہے۔ فکانت بینہما مغائرۃ علی سبیل
المضادۃ۔ تو ایک اور تین مین باہم ضدین کی مغائرت ہے ف۔ تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا۔ مگر جسکا مالک کیا تھا اسکی
ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا۔ بخلاف الزوج لانہ یتصرف بحکم الملک۔ برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
حکم پر تصرف کرتا ہے ف۔ تو جب اسنے ہزار طلاق دین تو ایجاب صحیح ہوا مگر اسمین سے بقدر محل کے نافذ ہوگی اور وہ تین ہین الکافی۔
وکذا ہی فی المسألۃ الاولی۔ اور یون ہی عورت بھی پہلے مسئلہ مین مالکہ ہوکر متصرف ہے ف۔ کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقون
کا مالک کردیا پھر اسنے مالک ہوکر تین مین سے ایک ہی طلاق دی۔ امّا ہنا ملکت الثلث۔ کیونکہ وہ تین طلاقون کی مالکہ تھی۔
اما ہہنا لم تملک الثلث۔ اور یہان وہ تین طلاقون کی مالکہ نہین ہے ف۔ بلکہ صرف ایک طلاق کی مالکہ ہے۔ وما اتت بما
فوض الیہا۔ اور وہ اسکو نہین لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی ف۔ بلکہ اسکی ضد تین طلاقین لائی جسکی مالکہ نہین ہے۔ فلغا۔ تو
شوہر کا تفویض کرنا لغو گیا ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یون کہے کہ مین نے اپنے آپکو ایک طلاق دی اور دو طلاقین
زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغو ہے۔ کذا قال والله تعالیٰ اعلم۔م۔
وان امرہا بطلاق یملک الرجعۃ فطلقت بائنۃ۔ اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جسمین رجعت کرسکتا ہے
پس عورت نے اپنے آپکو بائنہ طلاق دیدی ف۔ یا برعکس ہوا یعنے او امرہا بالبائن فطلقت رجعیۃ۔ یا شوہر نے
عورت کو بائنہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی۔ وقع ما امر بہ الزوج۔ تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہے ف۔
کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس یہان دو مسئلہ ہین۔ فمعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقی نفسک
واحدۃ املک الرجعۃ۔ پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ مین رجعت پر قادر رہون
ف۔ یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ بائنۃ۔ پس عورت کہے کہ مین نے اپنے نفس کو ایک بائنہ طلاق
دی۔ فتقع رجعیۃ۔ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لانہا اتت بالاصل وزیادۃ وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف ویبقے
الاصل۔ کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جیسے ہمنے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بائنہ لائی تو وصف لغو ہوا اور
اصل طلاق باقی رہی۔ ومعنی الثانیۃ ان یقول لہا طلقی نفسک واحدۃ بائنۃ۔ اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
اپنے نفس کو ایک طلاق بائنہ دیدے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ رجعیۃ۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو ایک طلاق

رجعیدی۔ فتقع بائنۃ۔ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحدۃ رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت
رجعیہ ہو عورت کیطرف سے لغو حرکت ہو۔ لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
دون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر یعنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کردیا کہ رجعیہ یا بائنہ
تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہو اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہو ف۔ اور اصل اسنے واقع
کردی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہو اور جو وصف اسنے بڑھایا وہ لغو ہو۔ فصار کانہا اقتصرت علی
الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا ف۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی۔ مین نے اپنے آپ کو
یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفۃ التی عینہا الزوج بائنا اورجعیا۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
معین کی خواہ بائن یا رجعی ف۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ مین نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی
اور اگر بولی کہ مین نے تین طلاقین دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہو الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہون۔ اور اگر بولی کہ مین نے اپنے کو بائنہ
کردیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین رجعیہ ہو۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلظہ ہو م۔ وان قال لہا طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت
واحدۃ لم یقع شئی۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقین دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
واقع ہوگی۔ لان معناہ۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے ف۔ کہ تو تین طلاقین دے اگر چاہے یہ ہین کہ۔ ان شئت الثلث
اگر تو تین طلاقین چاہے۔ وہی بالایقاع الواحدۃ ما شاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقین نہین
چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی ف۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقین چاہے تو تین طلاقین دے اور شرط
نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع نہوگی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ ان شئت فطلقت ثلثا۔
اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقین دین۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ
رح۔ تو بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہو۔ لان مشیۃ الثلث لیست بمشیۃ للواحدۃ کایقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقون کو
چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہو جیسے تین طلاقین واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہو ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقون کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقون کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہو کیونکہ م۔ بائنہ غلیظہ
ہو اور ایک خفیفہ رجعیہ ہو تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا یقع واحدۃ لان مشیۃ الثلث مشیۃ الواحدۃ کما ان ایقاعہا ایقاع
للواحدۃ فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ تین طلاقون کی خواہش مین ایک طلاق موجود ہو جیسے تین طلاقون کا
واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہو پس شرط پائی گئی ف۔ حاصل اختلاف یہ ہو کہ ایک کی خواہش یا ایقاع کیا تین طلاقون کی خواہش
یا ایقاع مین متحقق ہو یا نہیں ہو پس امام کے نزدیک نہیں ہو اور صاحبین کے نزدیک ہان ہو۔ ولو قال لہا انت طالق ان
شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہو اگر تو چاہے ف۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس
عورت بولی کہ مین نے چاہی اگر تو چاہے ف۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہو کہ تو چاہے۔ فقال شئت۔ پس مرد نے کہا کہ مین نے
چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہو ف۔ تو بھی طالقہ نہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہوگیا ف۔ یعنی
عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانہ علق طلاقہا بالمشیۃ المرسلۃ۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت
مرسلہ پر معلق کیا تھا ف۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرضکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
جاننا چاہیے کہ مسئلہ مین شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
عورت نے اپنا چاہنا اسطرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کرکے لائی ف۔ مرسلہ نہیں رکھی

کیونکہ یون کہا کہ مین چاہتی ہون اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فلم یوجد الشرط۔ تو تفویض کی شرط نہین پائی گئی ف۔ ہان اگر عورت یہی کہتی کہ مین نے چاہی تو واقع ہوجاتی وہ یہان نہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہوگئی کیونکہ عورت دوسرے کام مین مشغول ہوگئی۔ وہو الاشتغال بما لا یعنیھا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام مین ف۔ یعنی شوہر کی مشیت شرط لگانے مین۔ فخرج الامر من یدھا۔ تو اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا ف۔ کیونکہ وہ تو جبھی تک تھا کہ عورت دوسرے کام مین جو یہان مفید نہو مشغول نہو۔ اگر وہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ مین نے چاہی اور نیت طلاق ہو تو واقع ہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان نوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ مین نے چاہی کوئی طلاق نہین واقع ہوگی اگرچہ اسنے نیت کی ہو۔ لانہ لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقھا۔ کیونکہ عورت کے کلام مین طلاق کا ذکر نہین ہے تاکہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہوجاوے ف۔ بلکہ عورت نے یہی کہا کہ مین نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہین کہا کہ مین نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب مین کہا کہ مین نے چاہی تو جب عورت کے کلام مین طلاق مذکور نہین تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہین ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والنیۃ لا تعمل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی چیز مین کچھ کام نہین کرتی جو مذکور نہو ف۔ یعنی اگر عورت کے قول مین طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب مین بدون ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہین ذکر نہین تو نیت بیکار ہے۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ مین نے دی تو کچھ نہوگا ہان اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ مین نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی۔ حتی لو قال شئت طلاقک یقع اذا نوی۔ حتی کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام مین کہے کہ مین نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہوجائیگی ف۔ یعنی نیت یہ ہو کہ مین نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہین ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ مین نے تیری طلاق چاہی یعنے واقع کی تو واقع ہوجائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہین بلکہ۔ لانہ ایقاع مبتدأ۔ بلکہ یہ جدید واقع کرنا ہوگا۔ اذ المشیۃ تنبئ عن الوجود۔ اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے ف۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیجاے تو آگاہی ہوجاتی ہے کہ کہنے والے کیطرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسنے نیت طلاق کی تو صحیح ہوگیا کہ اسنے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گویا یون کہا کہ مین نے تیری طلاق چاہی اور دیدی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقک لانہ لا ینبئ عن الوجود۔ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ مین نے تیری طلاق کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہین دیتا ہے ف۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہے اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہے کسی ضرورت سے تو جہان تک ممکن ہے وہ اسکو عمل مین نہین لاتا پس ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر نہین ہے جبتک اظہار نکرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اسکا موجود نہونا اسپر گران و مکروہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہانتک ممکن ہے وہ موجود کریگا اور جب ہمنے طلاق مین مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہین تو اسنے واقع کی اور یہ جو کہا کہ مین نے خواہش کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بالجملہ اصل مسئلہ مین عورت کے ہاتھ سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسنے شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کردیا۔ اور کہا کہ اگر تو چاہے تو مین نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی۔ اور یون ہی اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی اگر میرا باپ چاہے ف۔ گویا یون کہا کہ مین یون نہین چاہتی ہون ہان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہون او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو ف۔ یعنی کسی امر پر مشروط کیا۔ لامر لم یجئ بعد۔ ایسے امر پر جو ابھی موجود نہین ہوا ہے ف۔ مثلاً کہا مین نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہوجاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرلے یا میرا بھائی آجاوے غرضکہ کسی آیندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور تفویض بھی باطل ہوگئی۔ لما ذکرنا ان الماتی بہ مشیۃ معلقۃ فلا یقع الطلاق وبطل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ جو خواہش لائی ہے وہ مشیت معلقہ ہے تو طلاق نہوگی اور تفویض نکلگئی۔ وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہو یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طالقہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تنجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہو ف۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اسوقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً تو طالقہ ہو اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھپر طلاق کا وقوع اسوقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اسکا وجود ہو چکا اسپر تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہو کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہو۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا لٹکا یا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اسکا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدون کسی چیز پر تعلق و توقف کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہو جب تو چاہے یا جبھی کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے یا ہرگاہیکہ تو چاہے ف۔ یعنی اسکے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جسوقت وہ چاہے اسکو ممکن ہو۔ فردت الامر۔ پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا ف۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں لم یکن ردا۔ تو یہ رد نہیں ہو گا ف۔ کیونکہ اسنے اسوقت خاص پر رد کیا ہو اور آیندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے تو انمیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہوگی ف۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہو۔ اما کلمۃ متی ومتی ما۔ چنانچہ کلمہ متی اور متی ما ف۔ جسکا ترجمہ ہرگاہ اور بتاکید ہرگاہیکہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلانہا للوقت وہی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ اسوجہ سے ہو کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہو اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہو۔ کانہ قال فی ای وقت شئت گویا شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہو ہر جسوقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہوگی بالاجماع ف۔ اسمین کچھ خلاف نہیں ہو۔ ولو ردت الامر لم یکن ردا لانہ ملکہا الطلاق فی الوقت الذی شاءت اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہیں رد ہوگی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جسمین وہ چاہے فلم یکن تملیکا قبل المشیۃ حتی یرتد بالرد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوئی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے ف۔ بلکہ جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسہا الا واحدۃ۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک ف۔ یعنی اسطرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دیسکتی ہو۔ لانہا تعم الازمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہو نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التطلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہو ف۔ یعنی جسوقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہو جا ہے جب کرے۔ ولا یملک تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی ف۔ یہ تو کلمہ متی کی تفصیل ہو۔ واما کلمۃ اذا واذا ما۔ اور بیان کلمہ اذا اور اذا ما کا۔ فہی ومتی سواء عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونوں یکسان ہیں ف۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے واسطے ہو بدون فعل کے۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہو اور کبھی شرط کے لیے بمنزلہ حرف ان کے ہوتا ہو لیکن یہان حکم متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار بیدہا فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہو جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہو لیکن یہان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہوگا ف۔ یعنی یہان اذا اگر متی کے معنی میں ہو تو یہ اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہیے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہو بس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہو ف۔ فصل زمانہ کیطرف طلاق مضاف کرنے میں۔ ولو قال لہا انت طالق کلما شئت فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ بعد واحدۃ حتی تطلق نفسہا ثلثا۔ اور اگر [illegible] ت کو کہا کہ تو طالقہ ہو ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہو کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دیے جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے ف۔ [illegible] ن ہی انتہاے تملیک ہو۔ لان کلما توجب تکرار الافعال۔ [illegible]

کہ کلمہ کلما (ہر بار) موجب تکرار افعال ہے ف یعنی افعال کی تکرار چاہتا ہے تو وہ بار بار نہایت حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین
طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلما کے حکم سے
طلاق دے کیونکہ کلما اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق ینصرف الی الملک القائم۔ مگر یہ تعلیق اُسی ملک
کیطرف پھریگی جو قائم ہے ف اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہوگا
حتی لو عادت الیہ بعد زوج آخر وطلقت نفسہا لم یقع شیء۔ حتی کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی
اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانہ ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے
پیدا ہوئی ہے ف پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق
نفسہا ثلثا فی کلمۃ واحدۃ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بول میں اپنے کو تین طلاقیں دیدے۔ لانہا توجب عموم الانفراد
لا عموم الاجتماع فلا یملک الایقاع جملۃ وجمعا۔ کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے تو
تو عورت کو ایکبارگی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے ف یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کر کے دیوے
اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اسطرح کہ میں نے اپنے کو تین طلاقیں دیں یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک
طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او این
شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتی تشاء۔ تو طالقہ نہ ہوگی یہاں تک
کہ چاہے ف لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسہا فلا مشیۃ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے
کھڑی ہوگئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمۃ حیث واین من اسماء المکان۔ کیونکہ حیث واین دونوں اسم
مکان سے ہیں ف یعنی جگہ کے معنی میں۔ والطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں ہے تو
تو جگہ کا ذکر لغو ہوگیا۔ فیبقی ذکر مطلق المشیۃ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہا ف اور جب عورت سے کہے کہ تو طالقہ ہے
اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑجاتی ہے۔ فیقتصر علی المجلس پس اسی مجلس تک مقصود ہوگی ف خلاصہ یہ کہ مکان کا
ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ برخلاف زمانہ کے کہ زمانہ
کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتی یقع فی زمان دون زمان۔ حتی کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں ف
اور مثلا حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتبارہ خصوصا وعموما۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور
خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا ف مثلا کہے کہ تو کل طالقہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ
تو جس وقت چاہے طالقہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب
ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلیقۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر شوہر نے
کہا کہ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی جس میں شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ ومعناہ قبل المشیۃ
یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہو گی ف کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو
دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی بکیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ۔ فان قالت قد شئت واحدۃ
بائنۃ او ثلثا وقال الزوج ذلک نویت فہو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں
مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جیسا مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطابقۃ بین مشیتہا و
ارادتہ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی ف مثلا مرد نے ایک بائنہ کی نیت
کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدۃ بائنۃ

یا جب مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقین چاہین اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی - او علی القلب یا اسکے برعکس ہو ف کہ شوہر نے تین طلاقون کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی - تقع واحدۃ رجعیۃ - تو ایک رجعیہ واقع ہوگی ف اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو - لانہ لغا تصرفہا لعدم الموافقۃ - کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہونے کے سبب سے لغو ہوگیا ف پس بائنہ یا تین طلاقین نہین واقع ہوئین - فبقی ایقاع الزوج - تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہگیا ف اور وہ ایک طلاق ہر جو رجعی ہوا کرتی ہے - وان لم تحضرہ النیۃ - اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل مین کچھ نیت نہ تھی ف کہ بائنہ یا تین طلاقین وغیرہ - یعتبر مشیتہا فیما قالوا جریا علی موجب التخییر - تو مشائخ متاخرین کے قول مین عورت کی خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییر یہی ہے ف پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقین چاہین تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہین پس اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے - غایۃ البیان مین کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بائنہ یا تین طلاقین اسوقت واقع ہین جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہو تو نہین واقع ہونگی تو اصلی طلاق رجعی رہگئی - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر مین بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم تینون اماموں کے نزدیک ہے - قال المصنف رح قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفۃ رح - مصنف رح نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط مین لکھا ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ کا قول ہے - وعندہما لا تقع مالم توقع المرأۃ - اور صاحبین کے نزدیک نہین واقع ہوگی جب تک کہ عورت واقع نکرے ف یعنی امام ابوحنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہوجاویگی اور صاحبین نے کہا کہ کچھ نہین واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے - فتشاء رجعیۃ او بائنۃ او ثلثا - پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقین ف مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہے تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر کچھ نیت نہو تو کلام مذکور جاری ہے - وعلی ہذا الخلاف العتاق - اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف پر ہے ف جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی مالک کو کہا کہ تو آزاد ہے جس کیفیت سے چاہے یا عربی مین کہا کہ انت حر کیف شئت پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ بالفعل آزاد ہوگیا خواہ چاہے یا نچاہے اور صاحبین کے نزدیک نہین جب تک نچاہے اور یہی شافعی کا قول ہے - لہما انہ فوض التطلیق الیہا علی ای صفۃ شاءت - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ جس کیفیت پر وہ چاہے - فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعدہ تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت مین عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو ف کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اُسی سے بائنہ ہوجائیگی پھر اسکی مشیت کچھ بھی نہوگی ہان مدخولہ مین البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا تین طلاق تک رہی پس اگر پہلے سے ایک رجعی واقع نہو تو غیرہ مدخولہ دونون کے واسطے مشیت باقی رہی - ولابی حنیفۃ ان کلمۃ کیف للاستیصاف اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لیے موضوع ہوگیا ہے ف اور ذات اس سے نہین دریافت کیجاتی یقال کیف اصبحت - بولتے ہین کہ کیف اصبحت ف یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی - اس سے یہ غرض نہین کہ تمہاری ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہین معلوم کہ تمہاری صفت کیسی ہے کہ آیا بالخیر ہو یا کچھ تشویش ہے - اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت - تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ کہ تیرا طالقہ ہونا تو ثابت ہے مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہے بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا - والتفویض فی وصفہ یستدعی وجود اصلہ - اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے ف کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اسکا وصف ہوتا ہے مثلاً جب تک کپڑا موجود نہولے تب تک سرخی یا سبزی کا وصف کیسے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہے یا مغلظ مثلاً تو اس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے - ووجود الطلاق بوقوعہ - اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے ف یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے تو ثابت ہوگا کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے - لیکن غیر مدخولہ اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت کیا جاوے کیونکہ اسکے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے م - وان قال لہا انت طالق کم شئت - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جسقدر کہ تو چاہے ف یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ - او ما شئت - یا جو کچھ کہ تو چاہے ف کیونکہ لفظ ما عام ہے - طلقت نفسہا ما شاءت - تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دیدے - لانہما یستعملان للعدد - کیونکہ کم و ما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے - فقد فوض الیہا ای عدد شاءت - تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں چاہے دیدے - فان قامت من المجلس بطل - پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی) تو یہ تفویض مٹ گئی - وان ردت الامر کان ردا - اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائیگی ف مثلاً کہا کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں - بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے - لان ہذا امر واحد وہو خطاب فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال - اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مکرر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب بھی فی الحال چاہتا ہے ف پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا - وان قال لہا طلقی نفسک من ثلث ما شئت - اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے - فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ او ثنتین - تو عورت کا اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقیں دے - ولا تطلق ثلثا - اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں - وقالا تطلق ثلثا ان شاءت - اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقیں دیدے - لان کلمۃ ما محکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتمییز فیحمل علی تمییز الجنس - اسواسطے کہ لفظ ما تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمییز کے لیے مستعمل ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تمییز پر محمول ہوگا ف

خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف من پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک و دو تین خواہ بائنہ غرضکہ جو کچھ چاہے کرتا ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اسمین دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو صرف من کے شک سے اختیار خارج نہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوینگے کہ تین کی جنس میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے - کما اذا قال کل من طعامی ما شئت - جیسے کہا کہ تو کھالے میرے طعام سے جو کچھ تیرا جی چاہے ف یعنی کل طعام تک چاہے کھالے - او طلق من نسائی من شاءت - یا میری عورتوں میں سے جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے ف یعنی کل جو تین چاہیں تو سب کو دیدے - ولابی حنیفۃ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض - ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے ف یعنی جس چیز پر داخل ہو اسمین سے بعض لینے کے واسطے ہے اور حقیقی معنی بیان ہونا تو دونوں ہیں تو لیے جاوینگے پس تین طلاقوں میں سے دو تک لیوے - وما للتعمیم - اور لفظ ما واسطے تعمیم کے ہے ف جیساکہ صاحبین نے کہا - فیعمل بہما - تو دونوں پر عمل کیا جاوے ف اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہوگیا پس بیان من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض لینے دو تک میں بھی ہے تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاوینگے - وفیما استشہدا بہ ترک التبعیض - اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے اسمین تبعیض متروک کر دی گئی ہے ف بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ انکے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ما شئت من طعامی - یعنے کھالے جو کچھ تیرا جی چاہے میرے طعام سے - یہ کلام اپنی طرف سے دل کھولکر سخاوت کرنے کے موقع پر رہ گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی

نگی مراد نہین تو تخصیص متروک ہوئی - لدلالۃ اظہار السماحۃ - بوجہ دلالت اظہار دلیری کے ف۔ یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہو کہ اسنے بعض مراد نہین لیا تو اسی طرح دوسرے مسئلہ مین کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اُسکو طلاق دیدے یہان بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہین چنانچہ کہا - او لعموم الصفۃ وہی المشیۃ یعنی بوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ خواہش ہو ف۔ یہ حکم کل عورتون کو شامل ہوگیا - اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دیدے اور ظاہر ہو کہ شاید کل عورتین طلاق چاہنے والیان ہوجاوین تو بعض مراد نہین ہوسکتی ہین - اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم تمام اور کل کو شامل نہوتا - حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف - حتی کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا ف۔ یعنی اگر یون کہتا کہ میری عورتون سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہین تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ یہان تو صرف اسی شخص کی مشیت ہو تو من - (سے) اپنے حقیقی معنے پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو لکھے کہ تو طلاق اسے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقین دینے کا جواز اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہین رہیگی اور در مختار ہو کہ نا قبل اور سرکھ کے نزدیک ایک بائنہ دفع ضرورت کو کافی ہو تو شرعا عورت کی ضرورت تین مغلظ کی پسندیدہ ہوگی یا نہین اور میرے نزدیک کراہ ہو مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض مین اسی قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا حاصل نہ ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہو واللہ تعالے اعلم - م -

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق مین قسمون کے بیان مین ہو - واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہو کہ واللہ مین بعد نکاح کے تجھے طلاق دونگا اسیطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تجھے طلاق ہو یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہو اور وہ اس سے نہین پھر سکتا ہو اور تحقیق اسکی اصول مین ہو - اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہو تو یہ کچھ بھی نہین ہو کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہین جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہو اسی واسطے حدیث مین وارد ہو کہ فرزند آدم کے لیے نذر نہین اس چیز مین جسکا وہ مالک نہین ہو اور عتق نہین اسمین جسکا مالک نہین اور طلاق نہین اسمین جسکا مالک نہین ہو - واذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف منضاف کیا ف۔ مثلاً کہا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تو طالقہ ہو - تو یہ جملہ شرطیہ ہو اور پہلے یہ بات جاننا چاہیئے کہ اصول الفقہ مین محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہین ہو جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہوگا گویا نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہو لہذا فرمایا - وقع عقیب النکاح - کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہوجائیگی مثل ان یقول لامراۃ ان تزوجتک فانت طالق - مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین نے تجھسے نکاح کیا تو تو طالقہ ہو - او کل امراۃ اتزوجہا فہی طالق - یا کہا کہ ہر عورت کہ جسکو مین نکاح مین لاؤن تو وہ طالقہ ہو ف۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہو - وقال الشافعی لا یقع - اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہین واقع ہوگی ف۔ اسلیے کہ انکے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہو اگرچہ اسکا اثر جب ہوتا ہو کہ شرط پائی جاوے اور یہان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہین ہو - لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح - کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہین ہو ف۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہو اور ہم اوپر حدیث ذکر کرچکے اسکو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہو لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کرچکے - ولنا ان ہذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ قسمی تصرف ہو کیونکہ شرط و جزا موجود ہو ف۔ اور یہ جزا اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشترط لصحتہ قیام الملک فی الحال۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ف۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و الملک متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ ف۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ و قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر رکنا ہوتا ہے ف۔ یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کرسکتا۔ تو باقی رہنا جو اسوقت اثر ہے اسکا محل چاہیے۔ وہو قائم بالمتصرف۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں ف۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مقتضی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا۔ و الحدیث محمول علی نفی التنجیز۔ اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیسکتا جسمیں ملک نہو۔ ف۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہمنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسنے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اسوقت اپنی قسم پر ماخوذ ہوگا اور اسوقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھپر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالقہ ہے تو بعد نکاح کے طالقہ ہوگی۔ تو طلاق دینا اسیحد تک جائز ہے جو ملک میں ہے۔ حدیث اسی معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ و الحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے ف۔ جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ع۔ اور ک۔ کالشعبی و الزہری وغیرہما۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما ف۔ مکحول شامی و سالم بن عبد اللہ و سعید بن المسیب و ابوبکر بن عمرو بن حزم و ابوبکر بن عبد الرحمن و شریح و نخعی وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و اوزاعی وغیرہم کا ہے۔ ع۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا ف۔ پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مقید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گذرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامرأتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالقہ ہے۔ و ہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے ف۔ یعنی امام شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہوگیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اسوقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنے گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اسمیں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے ف۔ جسوقت یہ کلام کیا۔ و الظاہر بقاؤہ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یمینا۔ پس یہ کلام صحیح بطور قسم ہوا ف۔ ہمارے نزدیک۔ او ایقاعا۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا ف۔ شافعی رح کے نزدیک۔ لیکن اسمیں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو باقی فرمائی بقولہ۔ ولا تصح اضافۃ الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جبکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے ف۔ مثلاً اگر میں تجھسے نکاح کروں یا یوں کہ جب تو میری ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھپر طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طالقہ ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزاء لا بد ان یکون ظاہر الیکون مخیفا۔ کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء ظاہر ہو تاکہ خوف دلانے والا ہو جائے ف۔ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو اسیطرح فعل سے

نوٹ ولادے۔ فیتحقق معنی الیمین وھو القوۃ والظھور باحد ھذین۔ تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت وظہور ہے بذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے ف۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اسوقت طلاق کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائیگا۔ والاضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاھر عند سببہ۔ اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جاتا ہے۔ فان قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالقہ ہے۔ ثم تزوجھا فدخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالقہ نہیں ہوگی۔ لان الحالف لیس بمالک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ ولا اضافہ الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منھما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا ضرور ہے ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں آن۔ ہو اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی و متی ما۔ ف۔ اور حرف ما زائدہ لغرض تاکید ہے۔ لان الشرط مشتق من العلامۃ۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے ف۔ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب ومضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وہ مشتق از مواجد ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی ومعنوی مناسبت ہو اور یہاں شرط وعلامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو بمعنی علامت ہے اسیواسطے کہتے ہیں کہ اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت۔ پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ وھذہ الالفاظ مما یلیھا افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ انسے افعال ملے ہوتے ہیں ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اسکے بعد اسم ہوتا ہے۔ فتکون علامات علی الحنث۔ تو یہ حانث ہو جانے کے علامات ہونگے ف۔ مثلاً کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالقہ ہے پس طالقہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزاء یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے ماخوذ ہے علاوہ بریں انکا استعمال بمقام شرط عرب سے مسموع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلمۃ ان صرف للشرط لانہ لیس فیھا معنی الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اسمیں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وراءھا ملحق بھا۔ اور حرف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمۃ کل لیس شرطا حقیقۃ۔ اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے۔ لان ما یلیھا اسم۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف۔ چنانچہ مثال آتی ہے۔ والشرط ما یتعلق بہ الجزاء والاجزیۃ تتعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزاء متعلق ہو اور جزاؤں کا تعلق فعلوں سے ہوتا ہے ف۔ تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہونا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذی یلیھا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوا آتا ہے۔ مثل قولک کل عبد اشتریتہ فھو حر۔ جیسے تو کہے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے ف۔ اسمیں خریداری غلام بھاسکی آزادی مشروط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جسپر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا بھا سلیے کل کو شرط سے ملایا گیا۔ گویا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ھذہ الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتھت الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی ف۔ مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائنطلاق ہے پس اگر وہ اس گھر میں گھسی تو جزاء نازل ہوئی یعنی طالقہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانھا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لغۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم وتکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فبوجود الفعل مرۃ تتم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری

ہو جائیگی ف اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہین رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ **ولا بقاء للیمین بدونہ**۔ اور بدون شرط کے قسم باقی نہین رہتی۔ تو ان الفاظ مین جہان ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ **الا فی کلمۃ کلما**۔ سوائے کلمہ کلما (ہربار) کے ف کہ وہ ان الفاظ مین سے مستثنی ہے۔ **فانہا تقتضی تعمیم الافعال**۔ کیونکہ کلما افعال کی تعمیم کو مقتضی ہے ف یعنی ہر بار جب ایسا فعل ہو تو یہ جزاء ہے۔ تو جب قسم کلما سے ہو تو ایکبار شرط پائے جانے سے انتہاء نہوگی اسپر دلیل یہ ہے کہ۔ **قال اللہ تعالے کلما نضجت جلودہم بدلناہم جلودا غیرہا لیذوقوا العذاب**۔ اللہ تعالی نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافرون کے چمڑے جلجاوینگے تو ہم ان چمڑون کے سوائے بدل دینگے تاکہ وے عذاب کو چکھین ف تو معلوم ہوا کہ ایکبار سے انتہاء نہین بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے **ومن ضرورۃ التعمیم التکرار**۔ اور ہر بار کی تعمیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے ف یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی جو فعل ایکبار ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہین کہ دوسری بار مثل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ مین سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ **کلما دخلت الدار فانت طالق**۔ ہر بار کہ تو اس گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ ہے اور وہ اس گھر مین داخل ہوئی پس طالقہ ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا اور داخل ہوئی تو پھر طالقہ ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طالقہ ہوگی۔ حتی کہ تین بار کے بعد اسکو حلالہ کی ضرورت ہے۔ **قال فان تزوجہا بعد ذلک**۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ **ای بعد زوج آخر**۔ یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح کیا۔ **وتکرر الشرط لم یقع شیء**۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہین واقع ہوگی ف یعنی بعد حلالہ وطلاق کے شوہر اول نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر مین مثلا داخل ہوئی تو اب طلاق نہین واقع ہوگی کیونکہ عورت آزادہ پر مین طلاق کی ملک تھی وہ سب ہو چکی۔ **لان باستیفاء التطلیقات الثلث المملوکات فی ہذا النکاح لم یبق الجزاء**۔ کیونکہ اس نکاح مین جسمین قسم کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تینون طلاق پورے کر لین تو جزاء نہین ہے ف یعنی اب اسکی ملک مین کوئی طلاق نہین رہی جو عورت کے گھر مین جانے پر واقع ہو۔ **وبقاء الیمین بہ وبالشرط**۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ ف تو حاصل ہوا کہ جب منکوحہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر مین جاوے تو تجھپر طلاق ہے۔ یہ طلاق جہانتک اسکی قدرت مین ہے بروقت شرط کے پڑتی رہیگی یہانتک کہ جب تین طلاقین پوری ہو چکین تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہین رہا کیونکہ اب اسکے قبضہ مین کوئی طلاق نہین جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہان اگر شرط ممکن ہے تو جزاء مفقود ہے پس شرط نہین رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایکبار ختم ومنتہی ہو چکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہین عود کریگی۔ **وفیہ خلاف زفر رح وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالی**۔ اور اسمین زفر رح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء اللہ تعالے بعد کو بیان کرینگے ف اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ **ولو دخلت علی نفس التزوج**۔ اور اگر کلما (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ **بان قال کلما تزوجت امرأۃ فہی طالق یحنث بکل مرۃ وان کان بعد زوج آخر**۔ تو وہ ہر بار حانث ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو ف یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ طالقہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ **لان انعقادہا باعتبار ما یملک علیہا من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور**۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ بوجہ نکاح کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ **وزوال الملک بعد الیمین لا یبطلہا**۔ اور ملک مین قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا قسم کو باطل نہین کرتا ف کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل نہوگی۔ **لانہ لم یوجد الشرط فبقی**۔ کیونکہ شرط نہین پائی گئی تو باقی رہی۔ **والجزاء باق لبقاء محلہ**۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت باقی ہونے سے جزاء باقی ہے ف پس شرط وجزاء دونون باقی رہین۔ **فیبقی الیمین**۔ تو قسم بھی باقی ہے ف لیکن یہ معلوم کر اگر

شرط مذکور ملک کی حالت مین ہو تو جزا نازل ہوگی اور غیر ملک مین جزا ایک اجنبیہ عورت پر از سر نو رائگان ہوئی - لہذا فرمایا -
ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت الیمین ووقع الطلاق - پھر مرد کے ملک مین شرط کا وجود ہوا تو قسم پوری ہو گئی اور طلاق
واقع ہو گئی - لانہ وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فینزل الجزاء ولا یبقی الیمین لما قلنا - کیونکہ شرط پائی گئی اور
محل قابل جزا ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہین رہیگی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف - کیا اس لفظ سے
کہ محل طلاق نہین ہے - وان وجد فی غیر الملک انحلت الیمین - لوجود الشرط - ولم یقع شئ - لانعدام المحلیۃ -
اور اگر غیر ملک مین شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہو گی کیونکہ طلاق کا محل نہین ہے ف - وعلیٰ ہذا اگر کہا
کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پر تین طلاقین ہین پھر حیلہ چاہا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بائنہ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزا لغو ہو گئی پھر
اس سے مکرر نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جورو مرد نے باہم اختلاف کیا - وان اختلفا فی الشرط - اور اگر دونون نے شرط مین
اختلاف کیا ف - مثلاً تو اس گھر مین جاوے تو طالقہ ہے اسنے کہا کہ مین گئی یا نہین گئی اور مرد نے برخلاف کہا - فالقول
قول الزوج الا ان تقیم المرأۃ البینۃ - تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکے گواہ قبول ہونگے ف
کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور در اصل شرط کا وجود نہین تھا - لانہ متمسک بالاصل وھو عدم الشرط - اسلیئے کہ شوہر تو اصل
کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہونا - ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ - اور اسلیئے کہ شوہر تو طلاق
واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے ف - تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہین - واضح ہو کہ اگر شرط
ایسی چیز ہو جو مردون کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ جبھی قبول ہونگے
کہ یون گواہی دین کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو - یون ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت ہو
الخ و مانند اسکے ہم - لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے - لہذا فرمایا - فان کان الشرط لا یعلم الا من
جہتہا فالقول قولہا فی حق نفسہا - پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہین ہوتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
کا اپنی ذات کے حق مین قبول ہے ف - دوسرے پر اسکا کہنا حجت نہین ہے - مثل ان یقول ان حضت فانت طالق
و فلانۃ - مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو و فلانہ طالقہ ہے - فقالت قد حضت - پھر وہ عورت بولی کہ مین حائضہ ہوئی ف
تو یہ قول خود اس عورت کے حق مین معتبر ہے نہ دوسری کے حق مین چنانچہ - طلقت ہی ولم تطلق فلانۃ - یہ خود طالقہ ہوئی
اور فلانہ عورت طالقہ نہو گی - ووقوع الطلاق استحسان - اور اسکا خود طالقہ ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے - والقیاس
ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول - اور قیاس یہ کہ واقع نہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
کے قول کی تصدیق نہو گی جیسے گھر مین جانے کی صورت مین ہے ف - یعنی تو اس گھر مین جاوے تو طالقہ ہے پھر اسنے کہا کہ مین
گھر مین گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے - اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے - وجہ الاستحسان
انہا امینۃ فی حق نفسہا - اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق مین امانت دار ہے ف - یعنی جب اسی کی
طرف سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یون ہی ظاہر شرع مین بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار ہے
تو اسکا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق مین امینہ ٹھہری - اذ لا یعلم ذلک
الا من جہتہا - کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہین معلوم ہو سکتی ہے - فیقبل قولہا - تو عورت ہی کا قول قبول
ہوگا ف - مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ مین حائضہ نہین ہوئی ہون حالانکہ عورت کے دعوی کے بعد ہو - کما قبل
فی حق العدۃ والغشیان - جیسا کہ درباره عدت ہو وطی کے کہا گیا ہے ف - عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ
دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہین گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے مین کہا کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے رجعت کی

اور عورت نے کہا کہ میری تو عدت گزر چکی وطی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھسے وطی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر
اول پر حلال ہون - یا شوہر نے وطی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہون یا پاک ہون تو اسی کا قول قبول ہی اسی وجہ سے کہ یہ باتین
اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہین - اسی طرح یہان شرط حیض مین بھی اسکا قول قبول ہی - ولکنہا شاہدۃ فی حق ضرتہا
بل ہی متہمۃ فلا یقبل قولہا فی حقہا - ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ مین امینہ نہین بلکہ گواہ ہی بلکہ
سوتیائی ڈاہ کی وجہ سے اسمین تہمت ہی تو سوت کے بارہ مین اسکا قول مقبول نہوگا ف - اور بیان اختلاف کا ہی کہ شوہر
نے انکار کیا - وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ فی نار جہنم فانت طالق وعبدی حر - اور
اسیطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ اللہ تعالے تجھے آتش جہنم مین عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہی
ف - یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی - فقالت احبہ - پس عورت نے
کہا کہ مین تو عذاب جہنم چاہتی ہون ف - تو اپنے حق مین امینہ اور غلام کے حق مین گواہ ہوئی - او قال ان کنت تحبینی فانت
طالق وہذہ معک - یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلانی تیرے ساتھ ہی - فقالت احبک - پس عورت
بولی کہ مین تو تجھے پیار کرتی ہون ف - تو اپنے حق مین امینہ ہی اور اپنی سوت کے حق مین تہمت کے قابل گواہ ہی لہذا اقرار کیا -
طلقت ہی - یہ عورت ہر صورت مین طالقہ ہو جائیگی - ولم یعتق العبد - اور غلام نہین آزاد ہوگا ف - یعنی پہلی صورت مین
ولا تطلق صاحبتہا - اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی ف - یعنی دوسری مثال مین - لما بینا - وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہین
کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہی - اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا تو جھوٹ ہی
جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہین - ولا یتیقن بکذبہا لانہا لشدۃ بغضہا ایاہ قد تحب التخلص منہ بالعذاب - اور
اسکے جھوٹ کا یقین نہین لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت مبغوض رکھتی ہی شوہر سے بعوض عذاب کے چھوٹ
جانے کو پسند کرتی ہی ف - کیونکہ بلحاظ عورتین بے عقل سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہین رکھتی ہین - وفی حقہا
انما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کاذبۃ ففی حق غیرہا بقی الحکم علی الاصل وہی المحبۃ - اور اس عورت کے حق مین
حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہی اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق مین حکم کا تعلق اصل بات پر ہی اور
وہ محبت ہی ف - اور حقیقت مین محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہین ہوا تو دوسرے کے حق مین جو حکم ہی ثبوت
نہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق مین حجت ہی فافہم - واذا
قال لہا اذا حضت فانت طالق - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو طالقہ ہی - فرأت الدم لم یقع الطلاق - پھر
عورت نے خون دیکھا تو فقط خون سے طلاق واقع نہوگی - حتی یستمر ثلثۃ ایام - یہان تک کہ برابر تین روز تک جاری ہو ف
تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استحاضہ ہوگا - لان ما ینقطع دونہ لا یکون حیضا - کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم مین
منقطع ہو جاتا ہی وہ حیض نہین ہوتا ہی ف - لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ توقف ہوگا - فاذا تمت
ثلثۃ ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت - پھر جب تین روز پورے ہوگئے تو جس وقت سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے
ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے - لانہ بالامتداد عرف انہ من الرحم فکان حیضا من الابتداء - کیونکہ تین روز تک ممتد
ہونیکی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہی تو وہ شروع سے حیض ہوا - ولو قال لہا اذا حضت حیضۃ فانت طالق - اور
اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کرکے تو تو طالقہ ہی ف - پھر یہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا حتے کہ
تین روز ہوگئے اور ہنوز منقطع نہین ہوا - لم تطلق حتی تطہر من حیضہا - تو یہ عورت نہین طالقہ ہوگی یہانتک کہ اس حیض سے
پاک ہو جاوے - لان الحیضۃ بالہاء - اسواسطے کہ لفظ حیضہ جسکے ساتھ جو لغت مین ہا بڑھی جاتی ہی - ہی الکاملۃ منہا - سیوارا

حیض ہے ف۔ اسواسطے کہ حیضہ یکبار کے لیے ہے اور یکبار جبھی کہ پورا حیض ہوجاوے۔ ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء۔ اور اسی جہت سے استبرا کی حدیث میں لفظ حیضہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکمالہا بانتہائہا وذلک بالطہر۔ اور حیض کا کامل ہونا اسکے انتہا ہوجانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہے ف۔ لہذا پاک ہونے پر طالقہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث استبرا جسکا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوطاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ الا لا تنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضۃ۔ یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتوں سے وطی نکیجاوے یہانتک کہ وضع حمل کریں اور غیر حمل والیوں سے یہانتک کہ انکا استبرا بحیضہ کرلیا جاوے۔ اسمیں حیضہ سے ایک پورا حیض مراد ہے۔ رواہ ابوداؤد والحاکم عن ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابوداؤد عن رویفع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبداللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالمتابعہ اور سنن میں روایات ہیں اور اسکی توثیق میں اختلاف اقوال و اختلاف روایات ہیں جو میزان و تہذیب میں مذکور ہیں اور حق یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہیں تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہونچی۔ اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے۔ اور کچھ توضیح آیندہ ان شاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ م۔ واذا قال انت طالق اذا صمت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا ف۔ پھر اسنے روزہ رکھا۔ طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس دن روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طالقہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل ممتد یراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے (جیسے روزہ رکھنا) تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے ف۔ تو یہاں غروب تک روزہ رکھنا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اسکے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت۔ برخلاف اسکے جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف۔ تو تو طالقہ ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طالقہ ہوجائیگی۔ لانہ لم یقدرہ بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ۔ کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن و شرط کے پایا گیا ف۔ کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جماع سے رکنا۔ پس اگر ایک ساعت بھی ہوا تو صوم صادق آیا اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامراتہ اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدۃ واذا ولدت جاریۃ فانت طالق ثنتین۔ اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالقہ واحدہ ہے اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالقہ بدو طلاق ہے۔ فولدت غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی۔ لزمہ فی القضاء تطلیقۃ وفی التنزہ تطلیقتان۔ تو حکم قضا میں مرد کیطرف سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقیں لازم ہونگی۔ وانقضت العدۃ۔ اور عدت گذر گئی ف۔ حتی کہ اب اسپر عدت نہیں رہی۔ لانہا لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدۃ وتنقضی عدتہا بوضع الجاریۃ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو اسپر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گذر جائیگی ف۔ کیونکہ حاملہ کی مدت وضع حمل ہے۔ ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال انقضاء العدۃ۔ پھر لڑکی جننے سے پھر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گذرنے کی حالت ہے ف۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہوگئی۔ ولو ولدت الجاریۃ اولا وقعت تطلیقتان وانقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع شیء آخر بہ لما ذکرنا انہ حال الانقضاء۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی تو اسپر دو طلاقیں واقع ہوئیں اور بعد اسکے لڑکا جننے ہی عدت گذر گئی پھر لڑکا جننے سے اسپر کوئی واقع نہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ عدت گذرنے کی حالت ہے ف۔ طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال تقع واحدۃ وفی حال تقع ثنتان فلا تقع الثانیۃ بالشک والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو

واقع ہوتی ہین تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہین واقع ہوگی ف یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہین یا تو اول لڑکا
جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقین پڑنی چاہئین پس ایک طلاق پڑنی تو بہرحال لازم ہی اور دوسری
طلاق مین شک ہی کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہین ثابت ہو سکتی ہی والاولی ان
یاخذ بالثنتین تنزہا و احتیاطا - اور بہتر یہ ہی کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کرین -
ف اور احتیاط یہی ہی کہ آدمی شبہہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہان شبہہ بدلیل ہو تو وہان احتیاط واجب ہی اور یہان
شبہہ احتمالی ہی جسکا معارض دوسرا شبہہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہی تو یہ شبہہ صرف تنزہ کو مفید رہا - فاحفظہ م - و
العدۃ منقضیۃ بیقین لما بینا - اور عدت تو بالیقین منقضی ہی بوجہ دلیل مذکورہ بالا ف کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسرے
فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہین رہتی ہی - وان قال لہا ان کلمت ابا عمرو و ابا یوسف
فانت طالق ثلثا - اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہی ف یہ قسم کھائی
اور معلوم ہی کہ قسم جبھی اُترتی ہی کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہی اُس سے رجوع کرنا جائز نہین ہی تو یہ قسم برابر باقی ہی ثم
طلقہا واحدۃ فبانت وانقضت عدتہا - پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بائنہ ہوگئی و اسکی عدت گزر گئی
ف تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقون تک جو اختیار تھا اسمین سے اسنے ایک طلاق دیدی - پھر اگر اسکو نکاح مین
لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہگیا ہی اب سوال یہ ہی کہ یہ قسم جو سابق مین کھائی تھی جاتی رہی کیونکہ اسکی جزا تو تین
طلاقین تھین حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہی تو جواب یہ ہی کہ قسم باقی رہیگی - پس جب قسم باقی ہے
اور قسم مین زید اور بکر دو شخصون سے کلام کرنا شرط تھا - فکلمت ابا عمرو ثم تزوجہا - پھر عورت نے اسی حالت مین زید سے
کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح مین لیا - فکلمت ابا یوسف - پھر اسنے بکر سے کلام کیا ف تو صورت
یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر مین سے ایک سے اسنے ایسی حالت مین کلام کیا جب وہ حالف کے نکاح مین نہ تھی اور دوسرے سے البتہ
ایسی حالت مین کلام کیا جب حالف کے نکاح مین ہی تو بھی حکم یہ ہی کہ - فہی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولی - یہ عورت مطلقہ
ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے ف یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقین اسپر
پوری ہونگی خواہ سب واقع ہون یا جو کچھ باقی ہون - وقال زفر رح لا یقع - اور زفر رح نے کہا کہ نہین واقع ہونگی ف
جیسے اگر وہ حالت نکاح مین پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اُترتی مگر ایسی
حالت مین کہ وہ منکوحہ نہین ہی تو کچھ نہین واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہی - اسیطرح برعکس مین کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہونے
مین پھر بکر سے حالت نکاح مین کلام کیا تو بھی کچھ نہین واقع ہونا چاہیے - وہذہ علی وجوہ - اور یہ مسئلہ کئی صورتون مین ہی
اما ان وجد الشرطان فی الملک فیقع الطلاق وہذا ظاہر - اول یہ کہ دونون شرطین یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے
کلام کرنا دونون شرطین حالت نکاح مین پائی گئین تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہی ف خواہ اسطرح کہ جس نکاح مین قسم
کھائی ہی عورت نے دونون زید و بکر سے آگے پیچھے یا ساتھی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑین یا اس نکاح مین عورت
نے دونون مین سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بائنہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے
کلام کیا پس بہرحال دونون سے کلام کرنا ایسی حالت مین ہوا کہ عورت اسکے نکاح مین ہی تو تین طلاقین واقع ہونگی - او وجدا فی
غیر الملک فلا یقع - یا عورت کا دونون سے کلام کرنا ایسی حالت مین ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہین واقع ہوگی
ف بلاخلاف اور قسم بھی اُتر گئی مثلاً اسکو بائنہ کر دیا اور بعد عدت کے اسنے دونون سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونون
سے کلام کرنے سے کچھ نہین واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق مین ہوتا ہی کہ عورت کو تین طلاقین دیدین اور اسنے حلالہ کیا پھر اس سے

جدائی کے بعد اس شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ **اور وجد الاول فی الملک والثانی فی غیر الملک** ۔ اور پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے **ف** ۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف نے مسئلہ اسطرح نہیں بیان کیا کہ جسمیں اول و دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اسوقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ **فلا یقع ایضاً** ۔ تو بھی بالاتفاق تین طلاقین نہیں واقع ہونگی۔ **لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع** ۔ کیونکہ جزاء کا نازل ہونا غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقین نہیں واقع ہونگی **ف** ۔ یعنی جزاء تو اسوقت اُترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط دو جزو ہیں از انجملہ ایک جزو یعنے زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا مگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اُترتی مگر غیر ملک کی وجہ سے رائگان گئی۔ سوم اسکے برعکس ہے چنانچہ فرمایا۔ **او وجد الاول فی غیر الملک** ۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی **ف** ۔ یعنی زید یا بکر کسی سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ حالف کے نکاح میں نہیں تھی۔ **والثانی فی الملک** ۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔ **ف** ۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اسوقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں ہے پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر رحمہ کے۔ **وہی مسألۃ الکتاب الخلافیۃ** ۔ اور یہی کتاب کا خلافیہ مسئلہ ہے۔ **لہ اعتبار الاول بالثانی** ۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے **ف** ۔ یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہوگی۔ **اذ ہما فی حکم الطلاق کشئی واحد** ۔ اسواسطے کہ دونوں شرطین طلاق کے حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ **ف** ۔ تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے غیر ملک میں رائگان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں تو جب دونوں ملجاوین تو جزاء واقع ہوگی بشرطیکہ اسوقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزاء شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہو تو جزاء ضرور نازل ہو جائیگی لہذا ہر ایک مسئلہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ **ولنا ان صحۃ الکلام باہلیۃ المتکلم** ۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرطیہ قسم کھائی تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے **ف** ۔ اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اسکا اثر پیدا ہوگا۔ **الا ان الملک یشترط** ۔ مگر ملک کی شرط لی گئی ہے **ف** ۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاح ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ **حالۃ التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین** ۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنے جس وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء یعنی طلاقوں کا پڑنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو **ف** ۔ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالباً ممکن ہو حتی کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو لغو محل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جسمیں وقوع ممکن ہو اور یہ جبھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جسوقت شرطیہ تعلیق کی اسوقت منکوحہ مملوکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ **عند تمام الشرط** ۔ بوقت شرط پوری ہونے کے مملوکہ ہو۔ **لینزل الجزاء لانہ لا ینزل الا فی الملک** ۔ تاکہ جزاء یعنی تین طلاقین عورت پر اُترین کیونکہ یہ جزاء نہیں اُترتی مگر جبھی کہ عورت مملوکہ ہو **ف** ۔ کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو دقعہ

ہونا بدرجہ اولی نہیں ہی پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جسمین اسکی لیاقت کافی موجود ہی تو اسکی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہی کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہی کہ جس حالت مین شرط پوری ہو اُسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح مین ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہی یا نہین تو فرمایا۔ وفیما بین ذلک حال بقاء الیمین سو دونون امر مذکورہ کے درمیان مین قسم باقی رہنے کی حالت ہی ف یعنی ملک مین قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہی وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہی بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ بغیر طلاق ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالف کے ساتھ ہوتا ہی وہ موجود ہی فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہین ہی ف کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہین ہوتی ہی۔ اذ بقاؤہ بمحلہ وہو الذمۃ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہی اور وہ حالف کا ذمہ ہی ف یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہی خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول تو جسوقت قسم کھائی ہی اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہی کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی رہیگی یہانتک کہ پوری شرط پائی جاوے چاہے اس درمیان مین عورت مذکورہ اسکے نکاح مین رہے یا نہ رہے کہ طلاق دیکر نہ جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہی تو جزائے شرط واقع ہوگی ورنہ نہین لہذا اختلافی مسئلہ مین اسنے شرط یہ لگائی کہ اگر تیرا کلام کرنا دونون سے متحقق ہو تو تجھپر تین طلاقین ہین پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جسوقت کہ دونون سے کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہی اگرچہ درمیان مین وہ بائنہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت مین اسنے صرف ایک شخص زید یا بکر سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونون سے کلام کر لیا کیونکہ عورت واو تو اسی قدر چاہتا ہی کہ دونون سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت مین کہ منکوحہ موجود ہی تو جزا بھی نازل ہوگی فافہم۔ پھر مترجم کہتا ہی کہ امام شافعی رح کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ بذمہ حالف نہین بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہی تو انکے نزدیک ظاہر یہ کہ جب عورت کو بائنہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالے اعلم۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہوئی تو تو تین طلاق سے طالقہ ہی ف یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقین دیدین تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتی کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہوئی اور اگر اس سے یہی قسم کھائی۔ فطلقہا ثنتین۔ پھر اسکو دو ہی طلاقین دین ف حتی کہ وہ دوسرے شوہر کی زوجیت مین جانا ضرور ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ۔ تزوجت بزوج آخر ودخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کیا ف پھر طلاق دیدی حتی کہ عدت گذر گئی۔ اور شوہر اول نے اُس سے نکاح کیا یعنی ثم عادت الی الاول پھر وہ اول شوہر کے نکاح مین آگئی ف اور ظاہر ہی کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہی۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر مین داخل ہوئی ف تو کچھ خلاف نہین کہ وہ ضرور طالقہ ہوگی لیکن اختلاف یہ ہی کہ پوری تین طلاقون سے طالقہ ہوگی یا صرف باقی ایک طلاق سے تو فرمایا کہ۔ طلقت ثلثا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تین طلاقون سے طالقہ ہوگی۔ ف کیونکہ انکے نزدیک اصول مین یہ اصل قرار پائی ہی کہ پہلے تین طلاقون مین سے جو کچھ عورت کو دی ہون وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کیے کے بعد اسی شوہر کے نکاح مین آوے تو نئی ملک سے آویگی حتی کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقون کی ملکیت ہو جائیگی لہذا جب قسم باقی ہی اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو طلاقہ ثلثہ ہو جائیگی۔ وقال محمد ہی طالق ما بقی من ثلث اور امام محمد نے کہا کہ اسپر تین طلاق مین سے باقی واقع ہوگی ف حتی کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

دیکھا ہو تو وہ واقع ہونگی اور یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہے۔ وھو قول زفر رح۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے۔ و اصلہ ان الزوج الثانی
یہدم مادون الثلث عندھما فتعود الیہ بالثلث۔ اور اس اختلاف کی بنا یہ اصل ہے کہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقون کیطرح تین سے کم کو بھی پست دیتا ہے تو عورت پھر اول شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقون
کی ملکیت سے لوٹ آتی ہے ف جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ وعند محمد و زفر لا یہدم مادون الثلث فتعود الیہ بما بقی
اور امام محمد و زفر رح کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقون سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
الباقی کے ساتھ پھر آویگی ف ہان اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اسکو دیچکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اوّل
شوہر کی ملک میں نئی ملکیت سے پوری تین طلاقون کے ساتھ مع طلاق واپس ہوگی۔ وسنبین من بعد ان شاء اللہ تعالی۔
اور ہم انشاء اللہ تعالی عنقریب آیندہ بیان کرینگے۔ وان قال لھا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقون سے طالقہ ہے یعنی شرطیہ قسم
کھائی پھر فی الحال اسکو کہا کہ تو طالقہ ثلثہ ہے ف حتی کہ حلالہ فرض ہوگیا۔ فتزوجت غیرہ۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا ف اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے۔ ودخل بھا۔ اور
دوسرے شوہر نے اسکے ساتھ دخول بھی کرلیا ف حتی کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہوگئی۔ ثم رجعت الی الاول پھر
شوہر اول کیطرف لوٹ آئی ف اسطرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کرلیا۔ فدخلت الدار۔
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ف جسکے بارہ میں شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اسمیں جاوے تو تجھپر تین طلاق
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے بعد یہ نکاح میں گئی لم یقع شیء۔ تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
ف یہی قول ائمہ ثلثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے ع۔ کیونکہ درمیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اسکے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک کہ نکاح ہو۔ وقال زفر یقع الثلث۔ اور زفر رح نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان الجزاء
ثلث مطلق لاطلاق اللفظ۔ کیونکہ جزا میں طلاقین واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے ف اسمین یہ قید نہیں ہے
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھپر ثلث ہیں بلکہ اطلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کہو کہ جب عورت کو خود تین
طلاقون سے مغلظہ کردیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں تو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ وقد بقی احتمال وقوعھا۔ حالانکہ طلاقون
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے ف اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اسکے نکاح میں آجاوے۔ فیبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی رہیگی
ف اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ ولنا ان الجزاء طلقات ھذا الملک لانھا ھی المانعۃ۔ اور
ہماری دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اسکو اس گھر میں
جانے سے روکنے والی ہیں ف کیونکہ انہیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی۔ تو گویا اسی ملک کی تینوں طلاقون کو کہا۔ لان
الظاھر عدم ما یحدث۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے ف تو وہ مراد نہیں ہوسکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں۔ والیمین تعقد للمنع او الحمل۔ اور قسم سو اسطے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے
روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے ف مثلاً اگر تو نے نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے۔ واذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد
فات تنجیز الثلث المبطل للمحلیۃ فلا یبقی الیمین۔ اور جب قسم مذکور کی جزا یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور حال
یہ ہوا کہ اسنے بالفعل تین طلاقیں محل مٹانے والی دیکر سب نابود کردیں (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں
رہی۔ بخلاف ما اذا ابانھا۔ برخلاف اسکے جب اس عورت کو بائنہ کردیا ف یعنی ایک طلاق بائن سے مدت گزارے تو

ہو کروہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہو تو قسم بھی باقی ہو۔ **لان الجزاء باقی لبقاء محلہ**۔ کیونکہ جزاء باقی ہو بوجہ اپنا محل باقی رہنے کے **ف**۔ اور جاہو یوں تقریر کرو کہ انعقاد قسم کے وقت یہ عورت اسکی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہو اور شرط پائے جانے کے وقت جزاء کے لیے بھی منکوحہ ہونا شرط ہو اور درمیان مین قسم باقی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہو کہ شرع نے اس عورت کو اس سے منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین نکی ہو اور طلاق ثلثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہوگئی تو اس مرد کی قسم منقطع ہوگئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسکے نکاح مین آئی تو قسم لبد کٹ جانے کے نہین جوڑی جائیگی فافہم۔ م۔ پھر واضح رہے کہ جو وطی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگاؤ سے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہین فرمائی تو ایسی وطی کا معاوضہ بطور مہر کے لازم آتا ہو اسکو عقر اور کبھی مہر بولتے ہین۔ **ولو قال لامرأتہ اذا جامعتک فانت طالق ثلثا**۔ اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ جب مین نے تجھے جماع کیا تو تو تین طلاق سے طالقہ ہو۔ **فجامعھا**۔ پھر اس عورت سے جماع کیا۔ **فلما التقی الختانان طلقت ثلثا**۔ تو جبھی دونون کے ختان باہم ملے تبھی وہ تین طلاق سے طالقہ ہوگئی **ف**۔ اور ختان کا ملنا اسوقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اسکے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگئی تو مرد کو چاہیے کہ اس سے جدا ہو جاوے **وان لبث ساعۃ**۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک ٹھہرا رہا **ف**۔ یعنی جدا نہین ہوا تو یہ فعل حرام ہو لیکن **لم یجب علیہ المہر**۔ مرد پر مہر نہین واجب ہوگا **ف**۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو ٹھہرنے میں درنگ کیا تو اس وطی سے عقر نہین واجب ہوگا اور عقر کا اندازہ بیان ایسی عورت کے مثل عورتون کا مہر ہو اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر المثل نہین واجب ہوگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ **وان اخرجہ ثم ادخلہ وجب علیہ المہر**۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اسپر اس عورت کا مہر المثل واجب ہوگا **ف**۔ اور یہ حکم سمجھا دیا اسلیے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہو کہ اگر جورو کو کہا کہ جب تجھے جماع کرون تو تو طالقہ ثلث ہو وہ عورت جب طالقہ ہوگی کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اس سے پوری کرلے حالانکہ یہ اس بیچارے کی نادانی ہو۔ اور تین طلاقون کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر ایک دو ہونگی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقون مین رجعت نہین اور جب وطی گویا اجنبیہ عورت کے ساتھ شبہہ مین کی تو بغیر نکالے مہر المثل نہین اور بعد نکال کر ڈالنے مین بالاتفاق مہر المثل ہو۔ **وکذا اذا قال لامتہ**۔ اور یونہی اگر اپنی باندی سے کہا **ف**۔ جس سے وطی کرسکتا ہو۔ **اذا جامعتک فانت حرۃ**۔ جب مین تجھسے جماع کرون تو تو آزادہ ہو **ف**۔ تو جبھی مولی نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملا تو باندی آزادہ ہوگئی پھر اگر مولی ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ مین مولے پر اسکا عقر یعنی مہر مثل واجب نہوگا اور اگر نکالکر ڈالا تو واجب ہوگا۔ **وعن ابی یوسف انہ اوجب المہر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدوام علیہ**۔ اور نوادر مین ابو یوسف سے روایت ہو کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت مین بھی مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا **ف**۔ حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے موجب عقر اور حرام ہو۔ **الا انہ لا یجب علیہ الحد للاتحاد**۔ مگر حد زنا اسپر اسوجہ سے واجب نہوئی کہ فعل متحد ہو **ف**۔ یعنی وہی ڈالنا برابر موجود ہو جس سے وہ مطلقہ یا آزادہ ہوئی اور یہ ڈالنا شروع مین حلال تھا۔ **وجہ الظاہر ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج**۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج مین ڈالنا **ف**۔ اور بعد مطلقہ یا آزادہ ہونے کے پھر داخل کرنا نہین پایا گیا۔ **ولا دوام للادخال**۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہین کہ اسکے واسطے دوام ہو **ف**۔ وہ تو فوراً ہو چکا تو یہ نہین ہوسکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر مین بیٹھا ہو اور کہا کہ واللہ اس گھر مین نہین داخل ہونگا تو گھڑی بھر ٹھہر جانے سے اسکا داخل ہونا نہین متحقق ہوگا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہین پایا گیا تو عقر بھی واجب نہوا۔ **بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج**۔ برخلاف اسکے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا **ف**۔ یہ ڈالنا یعنے جماع کرنا جدید متحقق ہوا پس عقر واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہو۔ اگر وہم ہو کہ ایسے فعل حرام مین حد شرعی لازم آتی پھر اس

جسمین حد شرعی لازم آوے اسمین عقر و مہر نہین لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہی جواب یہ کہ ہان حرام ہی - الا ان الحد لا یجب لشبہۃ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود - لیکن حد تو نہین واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہی اور مقصود بھی ایک ہی ف - بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے یہی سمجھتے ہین کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالقہ ہی اور تحقیق مذکور ادنیٰ بلکہ شبہہ خود موجود ہی حتی کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجھکر کیا ہو تو بھی حد واجب نہوگی - واذا لم یجب الحد وجب العقر لان الوطی لا یخلو عن احدہما - اور جب حد واجب نہین ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دار الاسلام) مین جو وطی واقع ہو وہ ان دونون مین سے کسی ایک سے خالی نہین ہوتی ہی ف - خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقر ہی لازم ہوگا باستثناء دو صورتون کے ذکورہ اور عقر سے مراد مہر المثل ہی قالہ الامام العتابی رح - پھر مسئلہ مین طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید ہی - ولو کان الطلاق طلاق رجعیا اور اگر طلاق رجعی ہو ف - مثلاً کہا کہ تجھے جماع کرون تو تو طالقہ بیک طلاق یا بدو طلاق ہی اور دونون ختان ملا دیا حتی کہ طلاق رجعی پڑگئی یعنے رجوع کرسکتا ہی اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہی اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا - لیصیر مراجعا باللباث عند ابی یوسف خلافا لمحمد - تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراو کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول محمد رح کے - لوجود المساس - کیونکہ شہوت سے مساس پا گیا ف - معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہین کہ امام محمد نے اس سے انکار کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو ہو بلکہ شہوت کا مساس ہی تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک بوجہ ٹھہراو کے جو جماع ہی اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم - م - ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع - اور اگر اسنے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہوگیا ف - یعنی اس صورت مین امام محمد رح کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہی واللہ تعالیٰ اعلم - م

فصل فی الاستثناء

فصل فی الاستثناء - یہ فصل طلاق مین استثناء کرنے کے بیان مین ہی ف - واضح ہو کہ طلاق دینے مین اگر ایسا لفظ ملایا جس سے طلاق کا اثر نہوا یا شمار کم ہوا تو یہ استثناء ہی خواہ حرف استثناء والا وغیرہ ہو یا معنی ہون جیسے انشاء اللہ تعالیٰ م - واذا قال لامراتہ انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ متصلا - اور اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ انشاء اللہ ہی ملا ہوا کہا ف - یعنی تو طالقہ ہی اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا ہوا کہا - الگ نہین کہا - لم یقع الطلاق - تو طلاق نہین واقع ہوگی ف - کیونکہ معنی یہ ہوے کہ تو طالقہ اس شرط سے ہی کہ اللہ تعالیٰ چاہے - اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہین تو طلاق نہین واقع ہوگی لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلا بہ لا حنث علیہ - اس دلیل سے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ متصل کہا تو اسپر حانث ہونا نہین ہی ف - یعنی اسکی قسم کبھی نہین ٹوٹیگی تا کہ طلاق یا عتاق واقع ہو - پس اگر یہ حدیث صحت کو پہونچ جاوے تو صریح نص ہی کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کلمہ طلاق یا عتاق مین ملانے سے واقع نہین ہوتی ہی - پھر یہ حدیث اسی معنی مین ترمذی و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہی اور کچھ مضائقہ نہین کہ کبھی ایوب سختیانی رح نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانے سے طلاق یا عتاق واقع نہین ہوتی - ولانہ اتی بصورۃ الشرط فیکون تعلیقا من ہذا الوجہ - اور اس دلیل سے کہ حالف اس کلام کو شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی ف - کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط ہی - وانہ اعدام قبل الشرط - اور شرط سے پہلے شمار ہوتا ہی ف - کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہی اور اسیقدر پر خاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اسکے ساتھ ملا یا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہوگئے کہ ابھی تجھے طلاق نہین ہی بلکہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو تجھے طلاق ہی پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مٹاتا ہی - پھر جب شرط پائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہی جسکا

ہونا اور نہونا دونوں محتمل ہو۔ **والشرط لایعلم ھھنا**۔ اور یہاں شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی **ف**۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ **فیکون اعداما من الاصل**۔ تو یہ جڑ سے مٹانا ہو گیا **ف**۔ کیونکہ ایقاع طلاق تو شرط سے مٹی اور جب شرط غیر معلوم چیز ہو تو جڑ سے مٹی۔ لہذا اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جسمیں اللہ تعالیٰ نے چاہی یا کہا کہ تو طالقہ ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ اور جب معلوم نہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر جن نے چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضکہ جسکا چاہنے پر وقوف نہیں ہو سکتا وہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر مٹ گیا۔ **ولھذا یشترط ان یکون متصلا بہ**۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل واقع ہو۔ **بمنزلۃ سائر الشروط**۔ بمنزلہ دوسری شرطوں کے **ف**۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو مفید ہو جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہیں ہے لہذا فرمایا۔ **ولو سکت**۔ اور اگر انت طالق کہکر سکوت کرے **ف**۔ یعنی قصداً سکوت ہو بدون سانس ٹوٹنے کے۔ **یثبت حکم الکلام الاول**۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائیگا **ف**۔ اور عورت طالقہ ہو گئی **فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعدہ رجوعا عن الاول**۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا **ف**۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے کہ انقطاع سے رجعت کر لے جبکہ ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا منسوخ کرنا ہو گیا اور منسوخ کرنا اسکے اختیار میں نہیں ہے۔ الحاصل طلاق واقع نہونا جبھی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہو تا کہ اول کلام پورا نہوا اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اسنے انشاء اللہ تعالیٰ بھولے سے کہا تو صحیح کلام ہے اسمیں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو طاہرہ ہے تو نہیں واقع ہوتی ہے۔ **وکذا اذا ماتت قبل قولہ انشاء اللہ تعالیٰ**۔ اور یوں ہی اگر مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالقہ ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی۔ **لان بالاستثناء خرج الکلام من ان یکون ایجابا**۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا **ف**۔ تو جب ایجاب نہوا تو حکم بھی ثابت نہوا۔ **والموت ینافی الموجب دون المبطل**۔ اور مرنا موجب کی منافی ہے مبطل کی منافی نہیں ہے **ف**۔ یعنی اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جواب دیا کہ موت اس کلام مبطل کی منافی نہیں ہے حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالقہ نہیں ہے تو صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالقہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالقہ ہونا تو ایک صفت موجودہ ہے تو موصوف موجود ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اسکے وجود کی حاجت نہیں ہے لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اسکے سب کلام اسکے حق میں صحیح ہیں۔ **بخلاف ما اذا مات الزوج**۔ برخلاف اسکے اگر شوہر مر گیا **ف**۔ یعنی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی۔ **لانہ لم یتصل بہ الاستثناء**۔ کیونکہ اسکے کلام کے ساتھ میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں ملا **ف**۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کا متصل ہونا جمہور علماء و چاروں ائمہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل نہونا بھی جائز ہے حتی کہ ایک سال کے بعد ملانا جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رض کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تو عدت کے بعد وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عقود سب باطل ہو جاوینگے چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ

بعد کو ملانا جائز ہو۔ امام رحمہ نے کہا کہ اگر ایسا روا ہو تو جن لوگون نے آپکی خلافت پر بیعت کی ہو جب انکا جی چاہے انشاء اللہ تعالیٰ کہیں تو آپکی بیعت سے الگ ہو جاوینگے بس یا سن متحیر ہو کر رہ گیا۔ اور واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کو ملانے سے یہ مراد ہی کہ تو طالقہ کہکر خاموشی کا قصد نہو اور نہ درمیان مین کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس ٹوٹی پھر اسنے فوراً کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو کچھ مضر نہین ہی۔ پھر رہا یہ کہ اگر اسنے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہی لیکن امام کرخی رحمہ کے نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہون کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہین سنے کیونکہ بہرے کا استثناء صحیح ہی حالانکہ وہ نہین سنتا ہی اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کمتر درجہ یہ ہی کہ خود سُنے ورنہ استثناء نہین ہوگا جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل قرأت مین گذرا کہ کمتر درجہ مخافت کا یہی ہی اور اسی پر فتویٰ ہی اور مترجم نے وجہ ترجیح قول کرخی رحمہ کو وہان بھی بیان کیا کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائد چیز ہی تو کلام بہرحال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لا تدعون اصم ولا غائبا یعنے لوگون کو ارشاد کیا کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہیے بدین معنی کہ مناجات مین عرض و دعاء و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہی اور بیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہی بس اگر خود سنے تو غفلت مرتفع ہوگی اور جو حاضر وغیرہ غافل ہی اسکی مناجات بغیر سنے ہوئے حاصل ہی اور مراد مترجم یہ ہی کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح الحروف پر ثبوت ہو جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی استثناء سُنا ہو لیکن عورت یا گواہون نے نہین سُنا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہین ہو سکتا اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء و نا درحقیقت شرط و تعلیق نہین بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہی شمار ہوتا ہی اور فتاویٰ ابن تاج اور فتاویٰ صغریٰ مین ہی کہ اسی پر فتویٰ ہی ع م ہ - اور اسی طرف امام مصنف رحمہ نے دلیل مین اشارہ کیا ہی بقولہ فیکون اعداماً ملا اور جاننا چاہیے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ بمشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضاے الٰہی یا محبت الٰہی ہی تو کوئی واقع نہوگی کیونکہ یہ بمعنی تعلیق ہی اور اگر کسی بندہ کیطرف مضاف کرے مثلاً تو طالقہ بمشیت زید ہی یا اسکے نزدیک کو طلاق کا مالک کرنا ہوا چنانچہ مشیت کے مسائل گذر چکے اور اگر کہا کہ تو طالقہ بامر الٰہی یا بحکم یا بقضاء یا بارادہ یا بعلم یا بقدرت الٰہی ہی تو فی الحال طلاق ہوگی یون ہی جبکہ بندہ کی طرف مضاف کرے کیونکہ عرف مین اس سے فی الحال ہی واقع کرنی مراد ہوتی ہی سلطان اگر کہا کہ تو طالقہ مشیت الٰہی مین یا الخ تو کسی صورت مین نہین واقع ہوگی سواے ایک قول کے جب کہا کہ تو طالقہ علم الٰہی مین ہی تو فی الحال واقع ہو جائیگی کیونکہ علم الٰہی ہرحال مین موجود ہی اور قدرت الٰہی سے اگر مراد تقدیر الٰہی ہی تو نہین واقع ہو گا ظاہر ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی امر مقدر فرماتا ہی اور کوئی نہین۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہی تو فی الحال واقع ہو جائیگی کما فی الکافی۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ براحدہ ہی ان شاء اللہ تعالیٰ یا طالقہ بدو طلاق ہی اگر نہین چاہا اللہ تعالیٰ نے۔ تو کوئی نہین واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اسکی طلاق نہین چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکر طالقہ ہو سکتی ہی وہ بالکل طالقہ نہو گی اور اول واحدہ مین انشاء اللہ تعالیٰ کے متصل ہی وہ بھی واقع نہوئی۔ ہان اگر یون کہے کہ تو طالقہ آج کے روز یک طلاق ہی اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی یا طالقہ بدو طلاق ہی اگر اللہ تعالیٰ نے نہین چاہی۔ اس صورت مین جب دن گذر گیا اور اسنے ایک طلاق نہ دی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الٰہی مین نہین تھا تو دو طلاقین واقع ہونگی کہ اسکی شرط پائی گئی۔ کما فی النوازل۔ مف۔ وان قال انت طالق ثلثا الا واحدۃ۔ اور اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ثلثہ الا واحدۃ ہی ف۔ یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا۔ طلقت ثنتین۔ تو وہ دو طلاق سے طالقہ ہو جائیگی۔ وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ سہ طلاق مگر دو طلاق ہی۔ طلقت واحدۃ۔ تو ایک طلاق سے طالقہ ہوگی۔ والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثنیا۔ اور اصل یہ ٹھہری ہی کہ استثناء در واقع صرف اسقدر کا بولنا ہوتا ہی جو نکالنے کے بعد باقی رہا ف۔ اور یہ نہین ہوتا کہ مثلاً دونون مسئلون مین طلاق کے تکلم سے دو یا ایک کا اخراج ہی بلکہ اول مسئلہ مین گویا اسنے کہا کہ ایک کم تین طلاقین اور دوسرے مسئلہ مین دو کم تین طلاقین کہا

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھپر دو طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھپر ایک طلاق ہے۔ ھوالصحیح - یہی قول صحیح ہے ف۔ اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات مین سے نفی ہے اور نفی مین سے اثبات ہے۔ یہ فاسد ہے۔ ن - مین کہتا ہون کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہین ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہوکر باقی کو بولنا استثناء ہے۔ ومعناہ انہ تکلم بالمستثنیٰ منہ - اور اسکے معنی یہ کہ استثناء اُس کلام کو کہتے ہین جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے - اذلا فرق بین قول القائل لفلان علیّ درہم وبین قولہ عشرۃ الا تسعۃ - کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلان کا مجھپر ایک درم ہے یا کہا کہ فلان کے مجھپر دس درم سوائے نو کے ہین - ان دونون مین کچھ فرق نہین ہے ف - یعنی دونون کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا - فیصح استثناء البعض من الجملۃ - تو جملہ مین سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے - لانہ یبقی التکلم بالبعض بعدہ - کیونکہ بعد اسکے بعض کا تکلم باقی رہیگا ف - تو استثناء کے معنی پائے گئے - ولا یصح استثناء الکل من الکل - اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہین ہے - لانہ لا یبقی بعدہ شئی لیصیر متکلما بہ - کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہین بچا جسکے ساتھ تکلم کرنا ہو جاوے وصارفا للفظ الیہ - اور لفظ کو اسکی طرف پھیرنے والا ہو جاوے ف - یعنی جب کچھ نہین بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھیرا جاوے اور کس سے تکلم ہو تو استثناء کے معنی نہین رہے - امام مصنف نے اپنی زیادات مین لکھا کہ کل سے کل کا استثناء جبھی نہین صحیح ہے کہ کل کے لفظ یا اُسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء کل از کل ہے مثلاً کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سوائے میری سب عورتون کے - تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہین ہے پس کل عورتین طالقات ہو جاوینگی اور اگر اسکے چار جورو ہین اسنے کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سوائے عمرہ وزینب وہندہ وسلمیٰ کے تو استثناء صحیح اور کوئی طالقہ نہین ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا متبع نہین ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرا الا تسعا یعنے تو طالقہ دس طلاق سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہوتا کیونکہ شرعاً طلقات تو تین سے زیادہ نہین ہین حالانکہ بلاخلاف صحیح ہے ایک طلاق واقع ہوگی - م - وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل - اور واضح ہو کہ استثناء جبھی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا ہمنے سابق مین ذکر کیا ہے ف - یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا اور نسخ قرار دیگا حالانکہ یہ جائز نہین ہے - واذا ثبت ہذا ففی الفصل الاول المستثنیٰ منہ ثنتان فیقعان وفی الثانی واحدۃ فیقع واحدۃ - اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت مین جو کچھ بعد استثناء کے باقی ہے وہ دو طلاق ہین تو واقع ہو جاوینگی اور دوسری صورت مین جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جائیگی - ولو قال الا ثلثا - اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو ف - یعنی کہا کہ تو طالقہ تین سوائے تین کے ہے ف - تو یہ استثناء کل ہے - یقع الثلث - تین طلاقین پوری واقع ہونگی - لانہ استثناء الکل من الکل فلم یصح الاستثناء - کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہین ف - پس کلام اول صحیح ہے یعنے تو طالقہ ثلث ہے واللہ اعلم۔

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان مین ہے۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض مین مر گیا اور مرض ہی مین طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہین جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عورت اسکی وارث نہین اگرچہ عدت ہی مین مر گیا ہو - واذا طلق الرجل امراتہ فی مرض موتہ طلاقا بائنا فمات وہی فی العدۃ ورثتہ - اور جب مرد نے اپنے مرض الموت مین اپنی جورو کو طلاق بائن دی پھر مرا ایسی حالت مین کہ عورت ابھی عدت مین ہے تو عورت اسکی وارث ہوگی ف - یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بعد طلاق تھا وہ پاویگی - جبکہ اُسکی عدت مین مرا ہو - وان مات

بعد انقضاء العدۃ فلا میراث لہا۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہو۔ وقال الشافعی لاترث فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی ف۔ خواہ عدت میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن کے پیش آنے سے باطل ہوگیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لایرثہا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مرگئی ہو تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا ف۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصد ابطالہ۔ اور شوہر نے اسکے باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصدہ بتاخیر عملہ الی زمان انقضاء العدۃ دفعا للضرر عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر رد کر دیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو ف۔ اور بعد عدت کے اسکا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امکن۔ اور ایسی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدۃ یبقی فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعضے آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے ف۔ حتی کہ عدت میں شوہر چاہے رجوع کرلے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یبقی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہے ف۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الانقضاء۔ برخلاف بعد انقضاء عدت کے ف۔ کہ وہاں تک تاخیر نہوگی۔ لانہ لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے ف۔ کیونکہ بعد انقضاء عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے عورت سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے ف۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے اسواسطے کہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مرگئی تو شوہر وارث نہوگا۔ فیبطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی ف۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی۔ خصوصا اذا رضی بہ۔ خصوصا جبکہ شوہر خود اسپر راضی ہوچکا ف۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا اثبات کرنا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تتمیم دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدیں ہیں اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی۔ فائدہ قیود یہ کہ اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہوگیا پھر ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مرگیا تو بھی وارثہ نہوگی۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مرد نے اگر طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور اسپر اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طرح ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضاء عدت کے مرا تو وارث نہوگی۔ رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفاء راشدین و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ تعالی سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ نے تماضر بنت الاصبغ کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جورو تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی وارثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ تھی عدت میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جسمیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم

مین میراث دلائی اور کسی نے انکار نہین کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازین حضرت عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ و ابی بن
اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہین تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو
عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ مین ہوتا تو تماضر کو ورثہ نہین دلاتا- یہ کچھ مضر نہین ہے- اول تو اسکے معنی یہ ہین کہ میری
رسائی عقل اسقدر نہ پہونچی بلکہ مین خطا کرتا اور مخالفت مراد نہین ہے اور برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے
ہو چکا اور اسوقت عبد اللہ بن الزبیر کچھ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمانؓ نے اسکے بعد انقضاے عدت کے ورثہ دلایا تھا
یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رض نے وفات پائی تو ورثہ دلایا تھا- فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب- م- وان طلقہا
ثلثا بامرہا- اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقین دین- او قال لہا اختاری- یا اسنے عورت سے کہا کہ
تو اختیار کر- فاختارت نفسہا- پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ف- یعنی طلاق لے لی- او اختلعت منہ- یا عورت
نے شوہر سے خلع لے لیا- ثم مات وہی فی العدۃ- پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت مین کہ عورت مذکورہ عدت مین ہے- لم ترثہ
تو وہ شوہر کی وارث نہوگی ف- یعنی کہ جب جدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت مین پیدا ہوا ہو تو وہ وارث
نہوگی- م- لانہا رضیت بابطال حقہا- کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی- والتاخیر لحقہا- اور طلاق کے
انقضاے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا ف- یعنی یہ تاخیر نہین رہیگی جبکہ وہ خود ہی اپنا
حق مٹاتی ہے- م- وان قالت طلقنی للرجعۃ فطلقہا ثلثا ورثتہ- اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر
نے اسکو تین طلاقین دیدین تو عورت اسکی وارث ہوگی- لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن بسوالہا راضیۃ
ببطلان حقہا- کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہین مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی
ہونے والی نہین ٹھہری ف- لہذا انقضاے عدت تاخیر معتبر ہوگی- م- وان قال لہا فی مرض موتہ کنت طلقتک ثلثا فی
صحتی وانقضت عدتک- اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت مین کہا کہ مین تجھے اپنی صحت مین تین طلاق دیچکا اور تیری
عدت بھی گذر چکی ہے- فصدقتہ- پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی ف- کہ تو نے سچ کہا- پس یہ عورت اب وارثون مین
نہین رہی اور جو وارث نہو اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ کی وصیت
کے ہے- ثم اقر لہا بدین- پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا- او اوصی لہا بوصیۃ- یا شوہر نے
اسکے واسطے کچھ وصیت کی ف- تو اس اقرار و وصیت مین اختلاف ہے- فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفۃ
پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا ف- اگر
حصہ میراث کم ہے تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو وہ ملیگی- وقال ابو یوسف ومحمد یجوز اقرارہ ووصیتہ
اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے ف- پس میراث نہین ملیگی بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی اسی پر
عمل ہوگا وعلی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثون کے انکار پر صرف تہائی تک ملیگی- م- وان طلقہا
ثلثا فی مرضہ بامرہا- اور اگر شوہر نے مرض الموت مین عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقین دیدین ف- حتی کہ وہ وارث ہونے
سے خارج ہوئی- ثم اقر لہا بدین- پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا- او اوصی لہا بوصیۃ- یا اسکے واسطے کچھ
وصیت کی- فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعا- تو تینون امامون کے قول مین بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت
کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا ف- پس اس صورت مین کچھ خلاف نہین سواے
قول زفر رح- لیکن زفر رح کے قول پر اسکے خلاف ہے- فان لہا جمیع ما اوصی وما اقر بہ- چنانچہ زفر رح کے نزدیک جو کچھ اقرار
کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملیگی- لان المیراث لما بطل بسوالہا زال المانع من صحۃ الاقرار والوصیۃ- کیونکہ جب عورت کی

درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی تھی وہ وارثہ نہین رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہین رہا ف
کیونکہ اسکا وارث ہونا مانع تھا۔ وجہ قولہما فی المسألۃ الاولی۔ پہلے مسئلہ مین صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہو کہ۔ انہما لما تصادقا
علی الطلاق وانقضاء العدۃ صارت اجنبیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق مین اور عدت
گذر جانے مین تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہوگئی ف۔ وارث نہین رہی۔ حتی جاز لہ ان تیزوج اختہا۔ حتی کہ شوہر کو جائز ہوگیا
کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کر لے ف۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہو۔ کیونکہ جائز نہونا صرف تہمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔
فانعدمت التہمۃ۔ تو تہمت دور ہو چکی۔ الا تری انہ تقبل شہادتہ لہا ووضع الزکوٰۃ فیہا۔ کیا نہین دیکھتے کہ مرد
کی گواہی اس عورت کیطرف سے جائز ہو اور مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہو۔ بخلاف المسألۃ الثانیۃ۔ بخلاف
دوسرے مسئلہ کے ف۔ کہ اسمین تہمت کا اثر ہو۔ لان العدۃ باقیۃ وہی سبب التہمۃ۔ کیونکہ عدت ہنوز باقی ہو اور یہی تہمت
کا سبب تھی۔ ف۔ اور حقیقۃ تہمت کا حال معلوم نہین ہوسکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمۃ۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا
مدار ہو ف۔ یعنی جہان اصل چیز پر وقوف نہین ہوسکتا ہو بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہو اس دلیل پر وقوف ہوتا ہو
تو اسی دلیل کو دیکھکر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہو تو یہان بھی تہمت کی دلیل اسکی عدت ہو تو معلوم ہوا کہ
عدت موجود ہونے سے تہمت موجود ہو اور تہمت کیسے اقرار و وصیت نہین جائز ہو تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
و وصیت نہین جائز ہو۔ ولہذا یدار علی النکاح والقرابۃ۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہو ف۔ پس جہان
باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہو پس ایک کی گواہی دوسرے کے حق مین نہین جائز ہو اور حقیقۃ تہمت پر وقوف
نہین ہوسکتا یعنی یہ نہین معلوم ہوسکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منفعت کی جھوٹی گواہی دی ہو
مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہو تو یہ دلیل تہمت ہو پس دلیل پر مدار عدم جواز ہو اسیطرح یہان دونون نے عدت کے
گذر جانے پر تصادق نہین کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہو کہ شاید درپردہ دونون نے قرارداد کرلی ہو تاکہ اقرار
و وصیت جائز ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تہمت ہو اور تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہو۔ ولا عدۃ فی المسألۃ
الاولی۔ اور پہلے مسئلہ مین عدت نہین باقی ہو ف۔ تو تہمت کی دلیل نہین پس اقرار و وصیت جائز ہو۔ لیکن اس دلیل مین
یہ اعتراض ہو کہ عدت ختم ہونا صرف ان دونون کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ شاید
دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونون نے عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام رح
نے تہمت سے بری نہین کہا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسألتین ان التہمۃ قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونون
مسئلہ مین یہ ہو کہ تہمت موجود رہی ف۔ پس دوسرے مسئلہ مین تو بالاتفاق موجود ہو اور اول مین اگر واقعی طلاق مان لیجاوے
تو بھی تہمت موجود ہو۔ لان المرأۃ قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیۃ علیہا فیزید حقہا۔ کیونکہ عورت
کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کرلیتی ہو تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے ف۔
یہ اسوقت کہ حقیقۃً طلاق ہونا مان کیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہین دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال ملجاوے جو ترکہ سے نہین ملتا تھا اور اسمین وارثون کا خسارہ ظاہر ہو اور اصل تو یہی احتمال
ہو کہ واقع مین طلاق ہی نہو۔ والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقۃ وانقضاء۔ اور شوہر و زوجہ کبھی درپردہ
ٹھہرا لیتے ہین کہ جدائی طلاق کا اور عدت گذر جانے کا اقرار کرلین۔ لیبرہا الزوج بمالہ زیادۃ علی میراثہا۔ تاکہ شوہر اسکے ساتھ
اپنے مال سے نیکی کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ وہذہ التہمۃ فی الزیادۃ فرددناہا ولا تہمۃ فی قدر
المیراث فصححناہ۔ اور یہ تہمت صرف زیادتی مین ہو تو ہمنے زیادتی کو رد کر دیا اور قدر میراث مین نہین ہو تو ہمنے قدر میراث

صحیح رکھا ف پس یہ تھا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ معنی ہین کہ اگر اقرار و وصیت سے
قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہی تو وہ اپنے حق مین اسپر راضی ہو چکی پس یہی اسکے واسطے ہی پس اگر
در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضاے
عدت کی اقراری عورت کے حق مین در بارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ مین تہمت ہی حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہین رکھا
تو ہم کہتے ہین کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہین ہی کیونکہ شوہر کو اختیار ہی کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ
دیدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کر لے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے
طلاق و انقضاے عدت اقراری ہی دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہین پس اگر تہمت مذکور
معتبر ہوتی تو یہ احکام کیون جائز ہوتے جواب یہ ہی کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونون نے خفیہ قرارداد کر لی ہو
کیونکہ از راہ عادت ایسا ممکن ہی۔ ولا مواضعة عادة فی حق الزکوٰة۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہین کہ باہمی خفیہ
قرارداد کرین در بارہ زکوٰۃ کے ف کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہو تو وہ بغیر ایسے قرارداد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والتزوج
اور در بارہ تزوج کے ف کیونکہ مرد کو ناواسطے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہوتا جبکہ وہ دونون کو جمع
نہین کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہین کر سکتی ہی۔ والشہادة۔ اور در بارہ گواہی کے ف کیونکہ یہ عادت نہین
کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جانے کا اقرار کرین خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو
دوسرا کذب بہت آسان ہی۔ فلا تہمة فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے مین کوئی تہمت معتبر نہین ہے۔ خلاصہ جواب
یہ ہی کہ میراث مین ترجیح کی قرارداد کی عادت جاری ہی تو اسمین تہمت ہی اور سواے اسکے دیگر احکام مین عادت کبھی سنی نہین گئی بلکہ
ایسی حماقت غیر ممکن ہی تو یہی سمجھا جاویگا کہ طلاق و انقضاے عدت کا اقرار واقعی ہی۔ فافہم۔ م واضح ہو کہ جیسے مرض انہت داخلی
دیگر وجوہ بھی ہین کیونکہ مرض الموت مین اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہی کہ اسمین غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہی اور یہ علت جو
اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہون مین متعدی ہی چنانچہ امام محمد رح نے جامع مین کہا۔ ومن کان
محصوراً۔ اور جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو ف دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالباً بچاتا ہی۔ او فی صف
القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف مین ہو ف جو میدان مین مقابل سے لڑنے کو ابھی نہین نکلا ہی۔ فطلق امرأتہ ثلثا۔ پس
اسنے اپنی عورت کو تین طلاقین دیدین ف پھر مر گیا۔ لم ترثہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی ف اگرچہ عدت مین ہو
کیونکہ اسکے حق مین غالباً ہلاکت نہین ہی تو وہ مریض کیطرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہین ہوا۔ وان کان قد بارز رجلا
اور اگر وہ شخص میدان مین کسی مبارز کے مقابل ہوا ف کہ وہ موت کا سامنا ہی۔ او قدم لیقتل فی قصاص او رجم۔ یا یہ
شخص آگے بڑھایا گیا ہو تا کہ قصاص یا رجم مین قتل کیا جاوے ف یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ مین تھا
اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا رجم کے نکالکر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتی کہ
غالباً مارا جائیگا و اس حالت مین اسنے جورو کو تین طلاقین دیدین۔ ورثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ
اسوجہ مین مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی ف جبکہ عدت مین مارا گیا اگرچہ اسی وجہ مین دوسرے سبب سے مارا گیا ہو اور
اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے اٹھ گیا
حتی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہی یہی ظاہر الروایة مبسوط و کافی الحاکم
مین مذکور ہی۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ مین میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہین لڑتا ہی تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم
کہتا ہی کہ وجہ اسمین حالت مقاتلہ ہی پس اگر گولیان و توپین باہم چلنا شروع ہو گئین تو اس حالت مین بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہین

واللہ تعالیٰ اعلم م - واصلہ ما بینا - اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق میں بیان کرچکے کہ ان امراۃ الفار ترث
استحسانا - جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دیدے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی ف - بدلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہو - پھر یہ اسوقت کہ وہ شخص بھگوڑا ثابت ہو جاوے - وانما یثبت حکم الفرار
بتعلق حقہا بمالہ - اور بھگوڑے ہونے کا حکم جبھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو جاوے ف پھر وہ اسکے
واسطے طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہین بلکہ نفقہ میری اولاد وغیرہ کو ملے - پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کا حق میراث
کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے - وانما یتعلق بمرض یخاف منہ الہلاک غالبا کما اذا کان صاحب الفراش -
اور عورت کا حق اسکے مال سے جبھی متعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالبا ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض
ہوکر بچھونے سے لگ گیا ف - پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت مین طلاق دے کہ غالبا وہ اس سے مرجائیگا
تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہوگا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جاتے ہین اور عنقریب وجوہ آوینگے
الا صل اصل انکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا - رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا - وہو ان
یکون بحال لایقوم بحوائجہ کما یعتادہ الاصحاء - اور جس مریض سے غالبا ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت مین
ہوجاوے کہ تندرستون کیطرح اپنی حاجات پر قیام نہ کرسکے ف - پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کرلیتا ہو اور تندرستون
کیطرح نہین کرسکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مرگیا تو ایسی حالت مرض مین طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہین وہ مرض الموت کے
کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہوگیا یعنی تندرستون کیطرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہوگیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام
تندرستون کے مانند رکھے جاوینگے - پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہین دیتی
بلکہ اسکی جورو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالبا ہلاک ہوگا - یہ حالت سوائے مریض کے دوسرون مین
بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا - وقد یثبت حکم الفرار بما ہو فی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب - اور کبھی بھگوڑے ہونے
کا حکم ایسے امر سے ثابت ہو جاتا ہے جو غالبا ہلاکت دکھانے مین مرض الموت کے معنی مین ہو - وما یکون الغالب منہ السلامۃ لا یثبت بہ
حکم الفرار - اور جو امر ایسا ہو کہ غالبا اس سے سلامتی ہے تو اس سے حکم فرار نہین ثابت ہوگا ف - جب یہ بات معلوم ہو چکی تو
فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منہ السلامۃ - جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہوا اور جو شخص کہ صف مین ہو تو غالبا
اس سے نجات وسلامتی ہے - لان الحصن لدفع باس العدو - کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے - وکذا المنعۃ
اور یہی حکم منعت کا ہے ف - یعنی جسکے ساتھ مین ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے مانع ہو - اور یہان لشکر موجود ہے -
فلا یثبت بہ حکم الفرار - تو محصور ہونے اور صف مین ہونے سے فرار کا حکم نہین ثابت ہوگا - والذی بارز - اور جو شخص کہ
مبارز ہوا ف - یعنی میدان مین مقابل ہوا - او قدم لیقتل - یا آگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے - الغالب منہ الہلاک
تو غالبا اس سے ہلاکت ہے ف - اور بچ جانا بہت نادر ہے - فیتحقق بہ الفرار - تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا ف
لہذا جسنے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ مین قتل کو جانے کی حالت مین طلاق دی تو وہ بھگوڑا ہے پس اسکی عورت وارث
ہوگی - ولہذہ اخوات تخرج علی ہذا الحرف - اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہین جو اسی اصل پر نکلتے ہین ف - جیسے کوئی
شخص ایسے جنگل مین پھنس گیا جسمین بہت درندے ہین یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا الحیط - اگر کشتی مین ہو اور طوفانی موجین اٹھین
اگر غالب غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے - یونہی جو درندہ کے منہ مین ہو یا سل وفالج مین بیمار ہوکر بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھتا
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھیپھڑا یا کھنسی یا درد ہو جسنے اسکو بستر پر نہین ڈالا اور غالبا ہلاکت نہین ہے تو وہ بمنزلہ تندرست
کے ہے - جوامع شنقہ سے - وقول الخوامات فی ذلک الوجہ او قتل - اور یہ جو امام محمد رح نے فرمایا کہ اس وجہ مین مرجاوے یا قتل

کیا جاوے ف یعنی اسوجہ سے مرے یا اسوجہ مین مقتول ہو - دلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب
اوبسبب آخر - تو یہ قول دلیل ہو کہ اسمین کچھ فرق نہین کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے ف ہر حال حکم فرار
ہوگا - کصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل - جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
کر دیا ف حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہیگا - یہی صحیح ہے - واذا قال الرجل لامراتہ وہو صحیح - اگر تندرستی
کی حالت مین مردنے اپنی جورو سے کہا کہ - اذا جاء راس الشہر او اذا دخلت الدار او اذا صلے فلان الظہر او اذا دخل
فلان الدار فانت طالق - جب چاندرات آوے (تو تو طالقہ ہے) یا جب تو اس گھر مین داخل ہو - یا جب فلان شخص نماز
ظہر پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ ہے - فکانت ہذہ الاشیاء والزوج مریض - پھر جب یہ باتین
پائی گئین تو اسوقت شوہر مریض ہو ف مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطون پر جب معلق کیا
تھا تب تندرست تھا اور جب شرطین پائی گئین اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مرض الموت
سے بیمار ہے پھر عورت کی عدت مین مر گیا - لم ترث - تو عورت نہین وارث ہوگی - وان کان القول فی المرض ورثت
اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض مین ہو تو عورت وارث ہوگی ف کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہریگا کیونکہ چاندرات آنی اور فلان کا ظہر پڑھنا یا گھر مین جانا کچھ عورت کے اختیار مین نہین
ہے - الا فی قولہ اذا دخلت الدار - سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر مین گئی تو طالقہ ہے ف کیونکہ جب عورت گئی تو
تو وہ اپنے حق ملنے پر خود راضی ہوگئی - اور رہا اول مسئلہ مین تعلیق کرنا حالت صحت مین تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت مین
کہا کہ جب مین مرض الموت سے بیمار ہون تو تو طالقہ ہے - یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب مین مرون تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پاوے گی
حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ - ہذا علی وجوہ اما ان یعلق الطلاق بمجی الوقت او بفعل نفسہ او بفعل
المراۃ - یہ کئی صورتون پر ہے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے - دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلا وہ نماز
پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلا مین نماز پڑھون) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلا تو نماز پڑھے)
وکل وجہ علی وجہین اما ان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض - او کلاہما فی المرض - اور ہر صورت کی دو وجہ
ہین اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت مین تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت مین ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونون کا
وجود حالت مرض مین ہوا ف رہا یہ کہ تعلیق مرض مین اور شرط حالت صحت یا دونون حالت صحت مین ہون انمین کچھ شک نہین
کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہین - لہذا انکو چھوڑ دیا - اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونون وجہون کو ملا کر تفصیل یہ ہے اما
الوجہان الاولان وہو ما اذا کان التعلیق بمجی الوقت کہ اول دو صورتین یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو -
بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق - بایں طور کہ جب چاندرات آوے تو تو طالقہ ہے - او بفعل الاجنبی -
دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو - بان قال اذا دخل فلان الدار او صلے فلان الظہر - بایں طور کہ جب فلان شخص
اس گھر مین گھسے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے - وکان التعلیق والشرط فی المرض فلہا المیراث - اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
دونون مرض مین واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی - لان القصد الی الفرار قد تحقق منہ بمباشرۃ التعلیق
فی حال تعلق حقہا بمالہ - کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت مین کی جب کہ
عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا ف جبکہ وہ مرض الموت مین گرفتار تھا - اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
ہو تو تو طالقہ ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار مین نہین ہے تاہم جب وہ اسکے مرض الموت مین بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارثہ ہوگی - وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی ف۔ کیونکہ شوہر نے حالت
تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ **وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز**۔ اور زفرؒ نے کہا
کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دیدی
فکان ایقاعا فی المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اسنے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ **ولنا ان التعلیق السابق
یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصدا**۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکما طلاق
دینا ہوجاتی ہے قصداً نہیں ہوتی ہے ف۔ تو فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اسنے اب طلاق دی اور بعید یہ ہے کہ جو
قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ منتظر رہا کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں پڑی
جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اسنے قصداً طلاق نہیں دی۔ **ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ**۔ اور ظلم کچھ نہیں ہے
الا جو قصد سے ہو تو اسکا تصرف رد نہیں ہوگا ف۔ گویا اسنے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ **فاما الوجہ الثالث وہو ما اذا
علقہ بفعل نفسہ**۔ رہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ **فسواء کان التعلیق فی الصحۃ
والشرط فی المرض او کانا فی المرض**۔ تو اسمیں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض
میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ **والفعل مما لہ منہ بد او لا بد منہ**۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرنے کا شوہر کو چارہ ہے جیسے
فلان وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاء حاجت وغیرہ) ف۔ بہرحال جب اپنے فعل پر
معلق کرے تو اسمیں سب وجہیں یکساں ہیں۔ **فیصیر فارا لوجود قصد الابطال**۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہوگیا کیونکہ عورت کا حق
مٹانے کا قصد پایا گیا۔ **اما بالتعلیق او بمباشرۃ الشرط فی المرض**۔ خواہ قصد اس وجہ سے کہ اسنے مرض میں طلاق کی تعلیق کی
یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ف۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اسکو بغیر عمل میں لانے کے چارہ
نہیں تھا کیونکہ۔ **ان لم یکن لہ من فعل الشرط بد فلہ من التعلیق الف بد**۔ اگر اسکو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا
تعلیق نکرنے میں تو اسکو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا ف۔ اسنے کیوں تعلیق کی کہ عورت کا حق ساقط گیا۔ **فیرد تصرفہ دفعا للضرر
عنہا**۔ تو مرد کا تصرف رد کردیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اسکا ضرر دور ہو۔ **اما الوجہ الرابع وہو ما اذا علقہ بفعلہا**۔ رہی چوتھی
صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اسنے تعلیق کی ہو ف۔ تو اسمیں تفصیل ہے۔ **فان کان التعلیق والشرط
فی المرض**۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ **والفعل مما لہا منہ بد ککلام زید
ونحوہ**۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اسکے نکرنے کی گنجایش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طلاق
ہے یا مانند اسکے ف۔ مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ **لم ترث لانہا راضیۃ بذلک**۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی کیونکہ وہ اپنے حق
مٹانے پر خود راضی ہوگئی ف۔ ورنہ ایسا کام نکرتی۔ **وان کان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام**۔ اور اگر فعل ایسا ہو
کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا ف۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ **وصلوۃ الظہر**۔ اور جیسے نماز
ظہر ف۔ کہ فریضہ الٰہی عزوجل ہے۔ **وکلام الابوین**۔ اور والدین سے بولنا ف۔ کہ اقتضائے طبعی سے مضطر ہے۔ بالجملہ جب
ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ **ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرۃ**۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے طلاق ہوکر
وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کے کرنے میں مضطر ہے۔ **لما لہا فی الامتناع من خوف الہلاک فی الدنیا او فی العقبی**۔
کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبیٰ میں ہلاکت کا خوف ہے۔ **ولا رضا مع الاضطرار**۔ اور مضطر ہونے
کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے ف۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نکرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے
پر خود راضی ہوئی۔ **اما اذا کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض**۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق حالت صحت کی

فعل پر حالت صحت میں کی ہو اور عورت کا فعل اسکے مرض میں ہوا - ان کان الفعل مما لہا منہ بد - اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
کرنے کی گنجائش ہو - فلا اشکال انہ لا میراث لہا - تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہو گی - وان کان مما
لا بد لہا منہ - اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہے ف - تو اختلاف ہے - فکذلک الجواب عند محمد
وہو قول زفر رح - پس امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہو گی اور یہی زفر رح کا قول ہے - لانہ لم یوجد من
الزوج صنع بعد ما تعلق حقہا بمالہ - کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کیطرف
سے کوئی حرکت ستانے والی نہیں پائی گئی ف - بلکہ اسنے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف
ترث - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہو گی ف - کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نکرنے کی گنجائش
نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہو گا - لانہ الجاہا الی المباشرۃ - کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا -
فینتقل الفعل الیہ کانہا آلۃ لہ کما فی الاکراہ - تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہو گا گویا عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے جیسے
اکراہ میں ہوتا ہے ف - کہ جسنے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے - اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
اسی عورت کے طلاق دے - قال واذا طلقہا ثلثا وہو مریض - اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دیں درحالیکہ وہ مریض ہے
ف - یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے - ثم صح - پھر وہ اچھا ہو گیا ف - اور گمان غلط نکلا - ثم
مات لم ترث - پھر شوہر مر گیا تو عورت اسکی وارث نہو گی ف - کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا - وقال زفر رح ترث
لانہ قصد الفرار حین اوقع فی المرض وقد مات وہی فی العدۃ - اور زفر رح نے کہا کہ عورت وارث ہو گی کیونکہ شوہر نے
جب مرض میں طلاق دی تو اسنے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرا ف - تو وہ ایسی
طلاق کی عدت میں مرا کہ جسکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہو گی - ولکنا نقول المرض اذا تعقبہ برء فہو بمنزلۃ الصحۃ
لانہ ینعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لا حق لہا یتعلق بمالہ فلا یصیر الزوج فارا - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے
صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا ف - بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
طلاق دینے میں ہوتا ہے - ولو طلقہا فارتدت والعیاذ باللہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وہی فی العدۃ
لم ترث - اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
مرض میں مر گیا درحالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہو گی - وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجہا فی الجماع
ورثت - اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر سے جماع کرا لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارث
ہو گی - ووجہ الفرق انہا بالردۃ ابطلت اہلیۃ الارث اذ المرتد لا یرث احدا - اور دونوں صورتوں میں فرق کی
وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ کوئی اسلام سے پھرا وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا - ولا بقاء لہ بدون
الاہلیۃ - اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں رہ سکتی ہے - وبالمطاوعۃ ما ابطلت الاہلیۃ - اور پسر شوہر سے جماع
کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں گنوائی ف - اگرچہ بہت برا کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہو گئی - لان المحرمیۃ لا تنافی
الارث - کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے ف - حتی کہ مولی اور بہن وارث ہوتی ہیں - وہو الباقی
ہم مرۃ میراثی کو باقی رکھتے ہیں ف - یعنی ہم ایسی مطلق حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا

فقط وارث ہوگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بھی حرام ہوگئی بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قیام النکاح - بخلاف اسکے اگر
عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت مین شوہر کے پسر سے جماع برضامندی کرایا ہو ف - تو بھی جدائی واقع ہوگی مگر وارث نہین
ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے مین اور قبل طلاق کے ایسا کرانے مین فرق ہے - لانہا اثبتت الفرقۃ فتکون راضیۃ
ببطلان السبب - کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی لاتا ہے تو عورت اپنے سبب میراث مٹانے مین خود راضی ہوگئی -
وبعد الطلقات لاتثبت الحرمۃ بالمطاوعۃ - اور بعد تین طلاقون کے پسر سے وطی کرانا جدائی حرمت نہین لاتا لتقدمہا
علیہا - کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہوچکی ف کیونکہ تین طلاقون سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوچکی اور
فافترقا - تو دونون صورتون مین فرق کھل گیا ف حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے مین ہنوز سبب میراث
نہین مٹا تھا اور اگر ہوتا تو اسنے مٹا دیا - اور بعد طلاقون کے حق میراث متعلق ہوچکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر
پر حرام ہوگئی لیکن سبب میراث تو نہین مٹایا پس وارث ہوگی اور اول صورت مین نہین وارث ہوگی - ومن قذف امرأتہ
وہو صحیح - اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی مین زنا کی تہمت دی ف اور گواہ نہین ہین - تو ایسی صورت مین
حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہین پھر حاکم دونون مین جدائی کردیتا ہے - ولاعن فی المرض - اور لعان نے
حالت مرض الموت مین کیا ف پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت مین ہے کہ مرد مرگیا - ورثت - تو یہ عورت اسکی وارث
ہوگی ف کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہوچکا تھا ساقط نہ کیا - وقال محمد لاترث - اور امام محمد نے کہا
کہ نہین وارث ہوگی ف یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت مین ہوا ہو - وان کان القذف فی المرض
ورثت فی قولہم جمیعا - اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت مین پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینون امامون کے قول مین
بالاتفاق وارث ہوگی - وہذا ملحق بالتعلیق بفعل لا بد لہا منہ - اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جسمین عورت کے
ایسے فعل پر طلاق معلق کی ہو جسکے نکرنے کا اسکو چارہ نہین ہے ف - کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی
کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے - اذ ہی ملجأۃ الی الخصومۃ لدفع عار الزنا عن نفسہا - کیونکہ یہ عورت
لاچار نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ف تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے
نہین لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر - وقد بینا الوجہ فیہ - اور ہم اسمین توجیہ بیان کرچکے ف کہ گویا مرد نے خود جدائی
کردی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آلہ ہوگئی جیسے اکراہ مین زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے
وان آلی امرأتہ وہو صحیح - اور اگر تندرستی کی حالت مین عورت سے ایلاء کیا ف یعنی قسم کھائی کہ تجھسے وطی نہین کرونگا
چار ماہ تک یا زیادہ تک حتی کہ چار ماہ گذرنے پر طلاق بائن ہوجاتی ہے - ثم بانت بالایلاء وہو مریض - پھر ایلاء کی وجہ سے
ایسی حالت مین بائنہ ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے ف یعنی ایلاء سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نکرنے کے وہ بائنہ ہوئی
اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا - لم ترث - تو عورت اسکی وارث نہین ہوگی - وان کان الایلاء ایضا
فی المرض ورثت - اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت مین واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی ف جبکہ عدت مین مرگیا - لان
الایلاء فی معنی تعلیق الطلاق بمضی اربعۃ اشہر خال عن الوقاع - کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گذرنے پر تعلیق
طلاق کے معنی مین ہے ف گویا کہا کہ اگر مین نے تجھسے چار ماہ تک جماع نکیا تو بائنہ ہے یا کہا کہ تو ہے جب پانچوان مہینہ شروع ہو
بغیر جماع کے تو تو طالقہ ہے - فیکون ملحقا بالتعلیق بمجیء الوقت - تو یہ صورت ایلاء بھی ایک آیندہ وقت کے آنے کے ساتھ
تعلیق کرنے مین ملحق ہے - وقد ذکرنا وجہہ - اور ہم اسکی وجہ ذکر کرچکے ف کہ تعلیق سابقہ اب تطلیق ہوجایگی - الثانیۃ پس
اگر حالت صحت مین ہو تو گویا اسنے صحت مین طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل اسنے نہین کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے مین مرگیا تھا -

ہو تو وہ اسپر لازم نہین ہے ہان اگر مرض ایلا کیا ہو تو گویا مرض مین بعد تعلق حق عورت کے طلاق ری تو وارث ہوگی - مع قال رحمہ اللہ - والطلاق الذی یملک فیہ الرجعۃ ترث - فی جمیع الوجوہ - امام مصنف رح نے کہا کہ جس طلاق مین مرد کو رجعت کا اختیار ہو اسکی سب صورتون مین عورت اسکی وارث ہوگی ف خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہین - خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو - خواہ وہ فعل لابدی ہو یا نہو بشرط عدت - نع - لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہین شاتی ہے حتی کہ وطی حلال ہے ف اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے - میراث کا سبب نکاح ہے - فکان السبب قائما - تو سبب قائم رہا - اور وہ عدت مین ہے - وکلما ذکرنا انہا ترث - منا ترث اذا مات وہی فی العدۃ وقد بیناہ - اور ہر موقع پر جہان ہمنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جبھی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت مین مرا ہو کہ عورت عدت مین ہو اور ہم سابق مین یعنی شروع باب مین اسکو بیان کر چکے ہین ف اگر تندرست نے اپنی دو عورتون کو کہا کہ تم مین سے ایک طالقہ ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالقہ ہے پھر اسنے مرض الموت مین ایک کو بیان کیا تو قرار ہوگا پس اگر عدت مین مرا تو یہ وارث ہوگی - اور اگر ایک عورت پہلے مرگئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہوگئی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے متعین کیا تھا

باب الرجعۃ

باب رجعت کے بیان مین - مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جدائی نہونے دے اور یہ رجعت صرف صریح رجعی یا اسکے مانند کنایہ مین تین سے کم مین ممکن ہے - واذا طلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ رجعیۃ او تطلیقتین - اور جب مرد نے اپنی جورو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین ف یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ تو فوراً بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہین ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر بحکم شرع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت مین ہے - فلہ ان یراجعہا فی عدتہا - تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت مین عورت سے مراجعت کرے ف یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہین ہے - رضیت بذلک او لم ترض - خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو - لقولہ تعالی فامسکوہن بمعروف الآیۃ - یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گذرنے کو پہونچے تو تم انکو بطور معروف روک رکھو یا عدت گذرنے دو کہ بطور معروف انکو روان کرو اور ضرر پہونچانے کے لئے انکو مت روکو - بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے - من غیر فصل - بغیر کسی تفصیل کے ف یعنی یہ شرط نہین فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجعت کا اختیار ہے - ولا بد من قیام العدۃ - اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہے - لان الرجعۃ استدامۃ الملک - کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا - الا تری انہ سمی امساکا - کیا نہین دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا ف فامسکوہن الخ - وہو الابقاء اور امساک باقی رکھنا ف تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو - وانما تتحقق الاستدامۃ فی العدۃ - اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی مین ہو سکتا ہے - لانہ لا ملک بعد انقضائہا - کیونکہ عدت گذر جانے کے بعد ملک نکاح نہین ف تو ہم کسکو باقی رکھینگے پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے - پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل مین ہے - والرجعۃ ان یقول راجعتک - اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کرکے کہے کہ مین نے تجھے رجعت کر لی - او راجعت امرأتی - یا گواہون کو مخاطب کرکے کہے کہ مین نے اپنی عورت سے رجعت کر لی ف خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کر دے - وہذا صریح فی الرجعۃ ولا خلاف

بین الائمہ۔ اور یہ رجعت میں صریح لفظ ہے اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاف نہیں ف۔ اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہیں
بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعوی کیا کہ اسنے مجھسے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کریگا۔ یا بکلمہ یہ قولی رجعت بالاتفاق
صحیح ہے۔ او یطاہا۔ یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو وطی کرے۔ او یقبلہا۔ یا اسکا بوسہ لے۔ او یلمسہا بشہوۃ۔ یا عورت کو
شہوت سے مساس کرے ف۔ یعنی چھووے۔ او ینظر الی فرجہا بشہوۃ۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے ف۔ یعنی اندر کی گول
فرج کو۔ اور عینی رح نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید مبسوط و ذخیرہ و خلاصہ میں صحیح ہے شیخ محقق نے کہا کہ
فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہیں یہ استدلال بیفیدہ کہ بوسہ میں شہوت کی قید ہونا
چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقا ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہے بخلاف چھونے و نظر کے کہ مختص بنکاح
نہیں مگر جبھی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر سعدی کی طرف نظر کرنا بقول محمد رح و قیاس قول ابی حنیفہ رح رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و
مساس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دونوں سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی
بلا نسبت میں صادر ہو اور وہ اسکو منع نکرے۔ اسمیں اتفاق ہے کذا صح بہ فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے مثلا اسطرح
ہو کہ اسنے سوتے میں مرد کا بوسہ لیا یا مساس و نظر کی بشہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلا بوسہ لیگئی یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام
و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہوجائیگی خلافا لابی یوسف رح۔ اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے
اسکے آلہ کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہوگئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے
اسپر گواہ قبول نہونگے کما فی الخلاصہ قال المترجم لیکن اقرار شہوت کے گواہ قبول ہونگے فافہم۔ یا بکلمہ یہ افعال رجعت ہیں۔ وہذا عندنا
اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا تصح الرجعۃ الا بالقول مع القدرۃ علیہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب قول پر
قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہیں ہے ف۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعۃ بمنزلۃ ابتداء النکاح
حتی یحرم وطیہا۔ کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتی کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہے ف۔ جبتک کہ رجعت نہ کرلے بوجہ
یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو وطی دلیل رجعت ہے اور رجعت بنا نکاح
نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور مہر جدید نہیں تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عزم رجعت نہو۔ وعندنا ہو استدامۃ
النکاح علی ما بیناہ وسنقررہ انشاء اللہ تعالی۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے
اور ہم اسکو انشاء اللہ تعالی تقریر کرینگے ف۔ اور شافعی رح کی موافقت ابو ثور و ظاہریہ نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید
بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و اوزاعی و ثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر رح۔ ملا
واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہے یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کنایہ رجعت ہے الذخیرہ۔ اور مالک و اسحق
نے کہا کہ وطی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے ع۔ والفعل قد یقع دلالۃ علی الاستدامۃ۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے
پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے ف۔ مثلا ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے
تین روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اسپر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہوگئی یا ایک باندی فروخت
کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت نکروں پھر اس عرصہ میں باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی
حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہ معنی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور ہمنے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس
معنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والدلالۃ فعل یختص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل
سے ہے جو مخصوص بنکاح ہے ف۔ یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاصکر نکاح سے جائز ہوتا ہے تو یہ دلیل ہے کہ
اسنے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ وہذہ الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ ف۔ شہوت سے اندرونی فرج میں نظر و

مساس وبوسہ ایسے افعال ہیں کہ **یختص بہ** - نکاح کے ساتھ مختص ہیں **ف** - یعنی خاصکر نکاح ہی سے انکا جواز ہے جبکہ شہوت سے ہوں - **خصوصاً فی حق الحرۃ** - خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں **ف** - کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ ملک حلال بر دلیل مذکور یہیں تو وہ آزادہ یا منکوحہ باندی میں دلیل ملک نکاح ہیں جبکہ شہوت سے ہیں - **بخلاف المس والنظر بغیر شہوۃ** - برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے - **لانہ قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ والطبیب وغیرہما** - کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسروں کو **ف** - جیسے سفر میں عورت کو جانور پر سوار کرنا اور اتارنے کو ہو - بالجملہ ہمنے شہوت کی قید اسواسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے خاوند کے نہیں جائز ہے - پھر ہمنے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا - **والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج لیس کنہا فی العدۃ** - اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بار بار باہم یکجا رہنے والوں میں ہوجاتا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے - **فلو کان رجعۃ لطلقہا** - پس اگر بغیر شہوت ان میں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا **ف** - کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیدیگا - **فیطول العدۃ علیہا** - تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہوجائیگی **ف** - حالانکہ اللہ تعالے نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف تسریح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے وچھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے - شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے [illegible] - اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتوی یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجنون کی رجعت بفعل ہے اور بقول نہیں ہے - اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کرچکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں - رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آیندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے - منہ - **قال ویستحب ان یشہد علی الرجعۃ شاہدین** - قدوری رحمہ نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کرلے - **فان لم یشہد صحت الرجعۃ** - پھر اگر گواہ نہ کرلے تو بھی رجعت صحیح ہے - **وقال الشافعی فی احد قولیہ لا یصح وہو قول مالک** - اور شافعی رحمہ نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رح کا قول ہے - **لقولہ تعالے واشہدوا ذوی عدل منکم** - بدلیل قول الٰہی عزوجل واشہدوا الخ یعنے تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو - **والامر للایجاب** - اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے **ف** - تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیۃ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اظہر کچھ شرط نہیں اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رحمہ نے ذکر کیا وہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے - (ع) - **ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشہاد** - اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں انہیں اطلاق ہے ان کو قید گواہ کرنے کی نہیں ہے **ف** - کقولہ تعالے فامساک بمعروف - اور قولہ بعولتہن احق بردہن - اور قولہ ان یتراجعا - **ولانہ استدامۃ للنکاح والشہادۃ لیست شرطاً فیہ فی حالۃ البقاء** - اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے - **کما فی الفیئ فی الایلاء** - جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے - **الا انہا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیہا** - لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہوجاوے ایسا نہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی رہ انکار ہو **ف** - اور باہم بدگمانی پھیل جاوے کہ فلاں شخص نے طلاق دی پھر حرمت کا زمانہ ہوگیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کرلے تاکہ شہرت رہے - **وما تلاہ محمول علیہ** - اور جو شافعی نے آیت پڑھی وہ

استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرنہا بالمفارقۃ وہو فیہا مستحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے ملا یا حالانکہ مفارقت میں گواہ کر لینا مستحب ہے ف۔ یعنی جب طلاق دے جدا کر دے تو گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ ویستحب ان یعلمہا کیلا تقع فی المعصیۃ۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے ف۔ کیونکہ شاید وہ بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آراستہ ہو۔ واذا انقضت العدۃ فقال کنت راجعتہا فی العدۃ فصدقتہ فہی رجعۃ وان کذبتہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پس مرد نے کہا کہ میں نے تجھ سے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانہ اخبر عما لا یملک انشاءہ فی الحال فکان متہما۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اسمیں متہم ہوگا ف۔ گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصدیق ترتفع التہمۃ۔ لیکن عورت کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے ف۔ بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وہی مسألۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ وقد مرت فی کتاب النکاح۔ اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ف۔ کہ باکرہ پر سکوت کے دعوی میں باکرہ پر قسم نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعوی میں بیان کرینگے۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی لم تصح الرجعۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے رجعت کی ہے (یعنے کر چکا یا اب کی) پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو ظاہرا جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے ف۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں عدت گزرنا ممکن ہو فافہم۔ وقالا تصح لانہا صادفت العدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا اتصال عدت سے ہو گیا۔ اذ ہی باقیۃ ظاہرا الی ان تخبر۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اسکے گزرنے کی خبر دے ف۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقتہ الرجعۃ۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے سابق ہو گیا ف۔ تو عدت سے مل گیا۔ ولہذا لو قال لہا طلقتک۔ اور اسی واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے دوسری طلاق دی۔ فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی تقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے ف۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفۃ انہا صادفت حالۃ الانقضاء۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے ف۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا۔ لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاء۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے ف۔ تو جب امین کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا۔ فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاء۔ جب عورت نے انقضاے عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرنا پہلے ہو چکا ہے ف۔ پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر ہے۔ واقرب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے ف۔ اس سے کم نہیں ممکن ہے تو لامحالہ مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی۔ ومسألۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے ف۔ حتی کہ امام رح کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو کانت علی الاتفاق۔ اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بالاتفاق ہے ف۔ تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق و رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع باقرارہ بعد الانقضاء والمراجعۃ لا تثبت بہ۔ پس طلاق تو بعد انقضاے عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہین ثابت ہوگی **ف** کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار مین ہی تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ مین نے عدت مین دوسری طلاق دی تھی تو قدمی مان لیگا اور رجعت مین تہمت ہی تو عورت کہہ سکتی ہی کہ جھوٹ ہی یہ مجھسے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہی کیونکہ عدت گذر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہ ہوگا - مترجم کہتا ہی کہ اس سے معلوم ہوگیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم ہی اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہوجاوے - م - پھر یہ آزادہ عورت مین ہی - **واذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتہا قد کنت راجعتہا** - اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گذرنے کے بعد کہا کہ مین اس سے رجعت کرچکا ہون **ف** یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گذر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ مین تو عدت مین اس سے رجعت کرچکا ہون تو یہ خبر قابل تہمت ہی کیونکہ فی الحال رجعت نہین کرسکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ یہ مہر اس باندی کے مولی کا ہوگا اسلیے باندی کو تصدیق کا اختیار نہین ہی پھر اگر یہ ہوا کہ - **صدقہ المولی وکذبہ الامة** - مولی نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو جھوٹا بتلایا **ف** اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہین ہین - **فالقول قولہا عند ابی حنیفة** - تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا **ف** یہی قول ائمہ ثلثہ و زفرح ہی - ع - کیونکہ اگر واقعی رجعت نہو تو باندی کو وطی حرام مین مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہی - **وقالا القول قول المولی** - اور صاحبین نے کہا کہ قول اسکے مولی کا قبول ہوگا **ف** اور شوہر سچا قرار پاویگا - **لان بضعہا مملوک لہ** - کیونکہ باندی کی بضع تو اسکے مولی کی مملوکہ ہی **فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج** - تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا - **فشابہ الاقرار علیہا بالنکاح** - تو ایسا ہوا جیسے مولی نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا **ف** باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہی تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہی لیکن اسمین نظر ظاہر ہی اسواسطے کہ مولی کو اپنی باندی کا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہی اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہی اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت مین تو حلت و حرمت سے متعلق ہی اور رجعت کچھ تجدید نکاح نہین ہی - **وہو یقول حکم الرجعة یبتنی علی العدة** - اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہین کہ رجعت کا حکم یعنی صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہی **ف** پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہی اور بعد عدت ہو تو نہین اور وطی حرام ہی تو عدت پر مدار رہا - **والقول فی العدة قولہا** - اور عدت کے بارہ مین باندی کا قول معتبر ہی **ف** کیونکہ وہی اسکی امین ہی **فکذا فیما یبتنی علیہا** - تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اسمین بھی باندی کا قول معتبر ہوگا **ف** تو جب باندی نے کہا کہ اسکا رجعت کرنا عدت مین نہین ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے - مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولی کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہی و فیہ بحث دقیق م - **ولو کان علی القلب** - اور اگر مسئلہ مذکورہ مین برعکس واقع ہوا **ف** یعنی بعد انقضاے عدت کے شوہر نے عدت مین رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولی نے تکذیب کی - **فعندہما القول قول المولی** - تو صاحبین کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا **ف** یعنی رجعت ثابت نہین ہوگی - **وکذا عندہ فی الصحیح** - اور امام رح کے نزدیک بھی صحیح روایت پر یہی حکم ہی - **لانہا منقضیة العدة فی الحال وقد ظہر ملک المتعة للمولی** - اسکی وجہ یہ ہی کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت مین ہی کہ ایام عدت گذر چکے ہین اور مولی کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہوچکی **ف** پھر اگر باندی و اسکے شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہوجاوے تو البتہ مولی کو تمتع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہین ہین جنکی گواہی سے رجعت ہوجاتی ہی بلکہ صرف باندی کی تصدیق ہی - **ولا یقبل قولہا فی ابطالہ** - حالانکہ مولی کی ملک باطل کرنے مین باندی کا قول مقبول نہوگا **ف** کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہونچانے پر مؤثر نہین ہوتا ہی - **بخلاف الوجہ الاول** - برخلاف پہلی صورت کے **ف** کہ امام رح کے نزدیک اسمین باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولی کی ملک ظاہر نہین ہوئی - **لان المولی بالتصدیق فی الرجعة مقر بقیام العدة عندہا ولا یظہر ملکہ مع العدة** - کیونکہ مولی نے جب رجعت مین شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولی اس امر کا مقر ہوگیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولی کے لیے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی ف
کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اسمیں وطی نہ کیجاوے باوجودیکہ مولی اسکا مالک ہے - وان قالت قد انقضت عدتی - اور
اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ف - اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے - م - وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتک
اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے - فالقول قولها - تو قول باندی ہی کا معتبر ہوگا
لانها امینة فی ذلک اذ هی العالمة به - کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضاے عدت کو جاننے والی ہے
ف - پس معلوم ہوا کہ اگر مولی یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہونگے مگر جبکہ یہ گواہی دیں کہ اسنے اقرار کیا کہ میری
عدت گزر چکی ہے - پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن
حیض پورے دس دن ہیں اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے تک
وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا - واذا انقطع الدم من الحیضة
الثالثة - اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ف - یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا لعشرة
ایام - پورے دس روز پر ف - تو وہ عدت سے نکل گئی اور - انقطعت الرجعة - رجعت منقطع ہو گئی ف - اب اگر رجوع
کرے تو رجعت نہوگی - وان لم تغتسل - اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نکیا ہو - وان انقطع لاقل من عشرة ایام لم تنقطع
الرجعة حتی تغتسل او یمضی علیها وقت صلوة کامل - اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع
نہوگی یہانتک کہ عورت غسل کر لے یا اسپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے ف - حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے
درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکلکر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اسمیں نہا کر کپڑا
پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
حیض پر یہ احکام معتبر ہیں - لان الحیض لا مزید له علی العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحیض فانقضت
العدة فانقطعت الرجعة - کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت
منقطع ہو گئی - وفیما دون العشرة یحتمل عود الدم فلا بد ان یتعضد الانقطاع بحقیقة الاغتسال او بلزوم حکم من
احکام الطاهرات بمضی وقت الصلوة - اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور
ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے ف - کیونکہ اسپر اس نماز کی قضا لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا
لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے - بخلاف ما اذا کانت کتابیة - برخلاف اسکے جب عورت کتابیہ ہو - لانه لا یتوقع فی حقها
امارة زائدة فاکتفی بالانقطاع - کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا گیا
ف - کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض دو واجب کے بجالاوے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے
خارج ہو گئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو - پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا - وتنقطع اذا تیممت وصلت عند
ابی حنیفة وابی یوسف - امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب منقطع ہوگی ف - یعنی تیمم ہو اور ایسے نماز
نفل یا فرض ہونا چاہیے - وهذا استحسان - اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے - وقال محمد اذا تیممت انقطعت
اور امام محمد نے کہا کہ جبھی اسنے تیمم کر لیا تو عدت رجعت منقطع ہو گئی - وهذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طهارة مطلقة
اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اسواسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے ف - خواہ نماز
ادا کرے یا نہیں - حتی یثبت به من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلته - حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوتے ہین تیمم کرنے سے ملوث ہو جاوینگے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہالینے کے ہوا ف۔ تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جایگی ابن الہمام نے کہا یہی حسن ہے۔ ولہما انہ ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا ف۔ یعنی جب سوائے چکنے پتھر و ریگ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منھ و ہاتھ آلودہ ہو جاوینگے تو ظاہر حال مین تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت نہین حاصل ہوتی۔ مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا۔ وانما اعتبر طہارۃ ضرورۃ ان لاتتضاعف الواجبات۔ اور تیمم کو طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز مین کئی گونہ نہو جاوین ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہین کر سکا تو دوسرے مہینہ مین ہر روزہ دو چند ہونگی اور زیادہ مین زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوٰۃ کے کئی گونہ ہونے کی ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وہذہ الضرورۃ تتحقق حال اداء الصلوٰۃ لافیما قبلہا من الاوقات۔ اور یہ ضرورت تو ادائے نماز کی حالت مین متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات مین ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تیمم سوائے نماز کے جائز نہوگا حالانکہ سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز ہے جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ ایضاً ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہین وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہین ف۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے اسلیے تیمم جائز ہوا کہ نماز مین قرارت رکن ہے اور مسجد مین داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قرارت ہے۔ العنایۃ۔ اور اسی وجہ سے خالی سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے مین اختلاف ہوا کہ اسمین جواز نماز کا اقتضاء نہین ہے فتامل فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہان شرع نے اسکو طہارت اعتبار کیا وہان وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نفل اس سے جائز ہے اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم کی بنا ساست سے مخالفت نہین وتمامہ فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جاتی۔ ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع ہو جائیگا۔ وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ نہین بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ جواز نماز کا حکم متقرر ہو جاوے ف۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہین دیکھتے کہ اگر نماز مین پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہین رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذافی المبسوط م۔ واذا اغتسلت ونسیت شیئاً من بدنہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم مین خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ بدن مین سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہین پہونچا ف۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضواً فما فوقہ لم تنقطع الرجعۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھکر ہو تو رجعت منقطع نہوگی ف۔ یعنی غسل ہوا نہ طہارت باقی ہے پس اس حالت مین رجعت کرنے سے صحیح ہو جایگی۔ وان کان اقل من عضو انقطعت۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہے تو رجعت منقطع ہو گئی ف۔ محیط مین عضو سے کم کی مثال مین کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ وہذا استحسان۔ مصنف رہ نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو الکامل ان لاتبقی الرجعۃ لانہا غسلت الاکثر۔ اور پورے عضو مین قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن کا اکثر حصہ دھو لیا ہے اور اکثر کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیمادون العضو ان تبقی لان حکم الجنابۃ والحیض لایتجزی۔ اور عضو سے کم مین قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض رہنے کا حکم ٹکڑے نہین ہوتا ہے ف۔ اور یہ حکم معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوئی کیونکہ یہ نہین ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہی اور باقی جاتی رہی بلکہ سب باقی ہے پھر اول قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد رہ ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے کما یاتی بقول محمد رہ۔ وجہ الاستحسان وہو الفرق ان مادون العضو یتسارع الیہ الجفاف لقلتہ فلا یتیقن بعدم وصول الماء الیہ۔ استحسان کی وجہ

وہی فرق ہے یعنی کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہونچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے ف
شاید پانی پہونچ گیا ہو پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہوگی اور شاید نہ پہونچا ہو تو جائز ہوگی **فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولا یحل
لہا التزوج اخذا بالاحتیاط فیہما** - تو ہمنے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کرنا حلال نہیں ہوتا کہ دونوں
باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے - **بخلاف العضو الکامل** - برخلاف عضو کامل کے ف یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو
کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہوگی - **لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقا** - کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی
نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کامل اور جزو عضو میں فرق کھل گیا - **وعن ابی یوسف
ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل** - اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر
چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا ف حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا - **وعنہ
وہو قول محمد بمنزلۃ ما دون العضو** - اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا
اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوڑنے کے ہے - **لان فی فرضیتہ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء** - کیونکہ کلی کرنے و ناک میں پانی
ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے ف کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام احمد
وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی - اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخولہ میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر
دخول سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی - **ومن طلق امرأتہ وہی حامل او ولدت منہ** - اور جس شخص نے اپنی عورت کو
طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنی ہے ف یعنی بعد بچہ جننے کے اسنے طلاق دی - **وقال لم اجامعہا** - اور کہا کہ میں نے
اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے ف یعنی مدخولہ نہیں ہے پھر اسلئے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی - **فلہ الرجعۃ** - تو اسکو رجعت کا اختیار
حاصل ہے ف تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اسکے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہے پھر اس سے
رجعت کرلی پھر اسکے چھ مہینے سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد نکاح صحیح کے
مگر اسنے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے - کذا قال الصدر رح - **لان الحبل متی ظہر فی مدۃ یتصور ان
یکون منہ جعل منہ** - کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا ف کیونکہ عورت نکاح
صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والے کا ہوتا ہے - **لقولہ علیہ السلام الولد للفراش** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ بچہ تو فراش کا ہے ف یعنی فراش والے مرد کا ہے - وللعاہر الحجر یعنے زناکار کے واسطے پتھر ہے رواہ الائمۃ الستۃ وغیرہم - اسکے واسطے کچھ
نہیں ہے بلکہ سنگساری کے پتھر پڑینگے - یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے
تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہے یا یہ مطلب کہ زناکاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں
سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے - تو مسئلہ میں
یہ عورت اسکی منکوحہ بنکاح صحیح ہے پس بحکم حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا - **وذلک دلیل الوطی منہ** - اور یہ امر اس مرد سے وطی
واقع ہونے کی دلیل ہے ف تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے وطی نہیں کی تھی جھوٹ ہے - پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ
جنی تاکہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور وطی سے منکر ہے تو فرمایا
کہ - **وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ جعل واطیا** - یوں ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہو تو وہ وطی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا ف
اور اسکا انکار جھوٹ ہوگا - **واذا ثبت الوطی تاکد الملک** - اور جب وطی ثبوت ہوئی تو ملک متاکد ہو گئی - **والطلاق فی ملک
متاکد یعقب الرجعۃ** - اور جس ملک متاکد میں یعنے بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے ف پس دونوں صورتوں
میں رجعت ہو گئی - **ویبطل زعمہ بتکذیب الشرع** - اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی وطی نہیں کی تو یہ شرع کے جھٹلانے سے جھوٹ ہے

الا یری انہ تثبت بہذا الوطی الاحصان - کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہوجاتا ہی ف یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اسکی سزا سو کوڑے ہیں جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہی اگر بیاہا ہو - اور یہ شخص بیاہا ہی اور اسکی جورو منکوحہ حاملہ ہی یا بچہ جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہی تو انکار معتبر نہوگا اور اسپر رجم کیا جائیگا کیونکہ وطی بنکاح صحیح ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت میں محصن ہونا ثبوت ہوجاتا ہی حالانکہ وہ شخص نرے سے منکر ہی - فلان تثبت بہ الرجعۃ اولی - تو رجعت صحیح ہونا اس سبب سے بدرجۂ اولی ثبوت ہوجائیگا - وتاویل مسألۃ الولادۃ ان تلد قبل الطلاق - اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ف اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رح پر لازم آئی ورنہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں ہی اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی بغیر تاویل کے اسطرح مترجم ہی کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہی پھر کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہی اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہی سع - لانہا لو ولدت بعدہ تنقضی العدۃ بالولادۃ فلا تتصور الرجعۃ - کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے عدت گذر گئی پھر رجعت متصور نہیں ہی ف پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اسکو ثابت کرے حتی کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہوجاوے - فان خلا بہا واغلق بابا او ارخی سترا وقال لم اجامعہا ثم طلقہا لم یملک الرجعۃ - اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہان کوئی مانع نہیں ہی اور دروازہ بند کیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا ف کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون عدت کے بائنہ ہوجاتی ہی تو رجعت نہیں کر سکتا - لان تاکد الملک بالوطی - کیونکہ ملک نکاح جسمیں رجعت ہو وہ متاکد جاہیے اور متاکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہی - وقد اقر بعدمہ - حالانکہ وہ وطی نہونے کا اقرار کر چکا ف اور حمل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو فیصدق فی حق نفسہ - تو وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائیگا ف اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ - والرجعۃ حقہ - رجعت کرنا مرد کا حق تھا ف تو اسکے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا - ولم یصر مکذبا شرعا - اور شرع کیطرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا ف جیسے حمل و بچہ کی صورت میں شرع نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہان وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق تک رہا - بخلاف المہر - بخلاف مہر کے ف کہ وہ عورت کا حق ہی تو عورت کو خلوت صحیحہ کی صورت میں مہر پورا ملتا ہی حالانکہ اگر وہ وطی نکرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر مسمی یا متعہ واجبہ ملیگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہوگا - لان تاکد المہر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض - کیونکہ مہر مسمی کا متقرر ہوجانا اس بات پر مبنی ہی کہ جس چیز کا بدل یہ مہر ہی وہ سپرد کیجاوے نہ قبضہ کرنے پر ف یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدل ہی اور بضع اسکا مبدل ہی تو جب عورت نے خلوت صحیحہ میں جہان کوئی روک نہیں ہی بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل یعنی مہر میں محکم قائم ہوگیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نکرے لہذا اس مسئلہ میں خلوت صحیحہ میں عورت کی جانب مبدل سپرد کرنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہوگیا - رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے وطی نہیں کی اور شرعا اسکی تکذیب بحمل و فرزند نہیں ہی تو اسکا اقرار اسپر حجت ہی وہ رجعت نہیں کر سکتا - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جسمیں حمل تھا یا بچہ ہوا تو شرع قانون ثابت نسب اسکو وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہوگئی تو رجعت کر سکتا ہی اور اسکا اقرار اسپر بھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعا باطل ہوگیا - اور یہان شرع نے اسکو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا - فان راجعہا ثم - پھر اگر اس سے رجعت کر لی - معناہ بعد ما خلا بہا وقال لم اجامعہا یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہکر کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا ف رجعت کر لی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائنہ ہوچکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی موقوف ہی یعنی اسکے اقرار کے موافق تو ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہی مگر اس نظر سے کہ در حقیقت کیا واقعہ ہوا ہی ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اپنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی سکر جامعت او لاتلد

من سنتين بيوم - پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا ف یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تھا
بچہ ہوا - صحت الرجعة - تو رجعت صحیح ہوگئی ف جو اسکے اقرار یعنی قول عدم جماع پر نہین صحیح تھی - کیونکہ اب اسکو شرع نے
جھٹلا دیا - لانه يثبت النسب منه - کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگیا ف اسواسطے جسوقت وہ کہتا تھا کہ مین نے وطی
نہین کی اسوقت عورت کو اس سے حمل حقیقت موجود تھا - اذ هي لم تقر بانقضاء العدة - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گذر جانے کا
اقرار نہین کیا - والولد يبقى في البطن هذه المدة - اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہتا ہو ف اور پیدا ہونا دو برس سے کم
مین ہوا ہو - فانزل واطيا قبل الطلاق دون ما بعده - تو بالضرور وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد
طلاق کے ف اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہین ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کرلی ہو - رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور
یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہو - لان على اعتبار الثاني تزول الملك
بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم الوطي والمسلم لا يفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح
جاتی رہیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہین تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہین ہو ف تو
یہ احتمال ہی باطل ہو بس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کرلی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہا مگر طلاق سے دو برس مین
ایک روز کم تاکہ طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہوکر حمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا - فان قال لها اذا ولدت فانت طالق
فولدت - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہو پھر وہ جنی ف اور موافق شرط کے طالقہ ہوگئی بس عدت بیٹھی
اور عدت گذر جانے کا اقرار نکیا - ثم اتت بولد آخر - پھر دوسرا بچہ جنی - فهي رجعة - تو یہ رجعت ہو - معناه من بطن آخر
اسکے معنی یہ ہین کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی - وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم
تقر بانقضاء العدة - اور دوسرا پیٹ یہ ہو کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ
کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو - لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة - اسکی
وجہ یہ ہو کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی ف مگر مدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گذر جانے
کا اقرار نکیا اسی وجہ سے کہ اسکو حمل رہا - فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة - تو دوسرا بچہ عدت کے
اندر شوہر سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہو ف اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہین - لانها لم تقر بانقضاء العدة کیونکہ
عورت نے انقضاے عدت کا اقرار نہین کیا - فيصير مراجعا - تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہوگیا ف کیونکہ یہ فعل ہمارے
جمہور کے نزدیک مراجعت ہو - وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق - اور اگر کہا کہ ہر بار کہ کوئی بچہ جنی تو تو طالقہ ہو
فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة - پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی - فالولد الاول طلاق - والولد الثاني رجعة -
تو پہلا بچہ طلاق ہو اور دوسرا بچہ رجعت ہو ف یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہو اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق
اور وقوع طلاق لاحق ہو - وكذا الثالث - اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہو ف کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع
طلاق ثالث ہو - لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة - کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو اسپر
ایک طلاق واقع ہوکر وہ عدت بیٹھی - وبالثاني صار مراجعا لما بينا انه يجعل العلوق بوطي حادث في العدة ويقع
الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما ووجبت العدة - اور دوسرے بچہ کے حمل کے
ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہوگیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ اسکا حمل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے
پر دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو (ہر بار) کے لفظ سے منعقد ہو اور عدت واجب ہوئی - وبالولد الثالث صار مراجعا
اور تیسرے بچہ کے حمل کے ساتھ مین وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا - وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدۃ بالاقرار لانہا حامل من ذوات الحیض حین وقع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضون کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیون مین سے ہی جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی ف۔ پھر مبسوط کا مسئلہ نکماکر۔ و المطلقۃ الرجعیۃ۔ اور مطلقہ رجعیہ ف۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت مین ہو وہ۔ تتشوف وتتزین۔ اپنے آپکو آراستہ و مزین کرے ف۔ یعنی مستحب ہی کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کرلے۔ لانہا حلال للزوج اذ النکاح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہی اسلیے کہ نکاح دونون مین قائم ہی۔ ثم الرجعۃ مستحبۃ والتزین حامل علیہا فیکون مشروعا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہی اور عورت کا سنگار اسپر آمادہ کرنیوالا ہو جاتا ہی تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ویستحب لزوجہا ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنہا او یسمعہا خفق نعلیہ۔ اور شوہر کو یہ مستحب ہی کہ عورت پاس اچانک نہ چلا جاوے یہانتک کہ اسکو آگاہ کردے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیون کی آواز سنادے ف۔ یا کھنکار دے۔ معناہ اذا لم یکن من قصدہ المراجعۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہی کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہو۔ لانہا ربما تکون متجردۃ فیقع بصرہ علی موضع یصیر بہ مراجعا ثم یطلقہا فتطول علیہا العدۃ۔ کیونکہ وہ لباس اوتار کر ننگی ہو جاتی ہی تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا ف۔ یا یون کہو اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہی پھر شاید ظاہری زینت پر دل خواہش سے بے بند نہ رہے اور جماع کرے تو رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کریگا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع صغیر مین ہی کہ۔ ولیس لہ ان یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہین ہی کہ عورت کو سفر مین لیجاوے یہانتک کہ اسکے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کرلے۔ وقال زفر لہ ذلک لقیام النکاح ولہذا لہ ان یغشاہا عندنا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اسکو سفر مین لیجانے کا اختیار ہی کیونکہ نکاح قائم ہی اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہی کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قولہ تعالی ولا تخرجوہن من بیوتہن الآیۃ۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ولا تخرجوہن الخ ہی یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل المبطل لحاجتہ الی المراجعۃ فاذا لم یراجعہا حتی انقضت العدۃ ظہر انہ لا حاجۃ فتبین ان المبطل عمل عملہ من وقت وجودہ۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر مین ہوتا ہی اور جب اسنے مراجعت نکی یہانتک کہ عدت گذر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہین تھی تو یہ ظاہر ہوگیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہی۔ ولہذا تحتسب الاقراء من العدۃ۔ اور اسی جہت سے جو حیض آچکے ہین وہ سب عدت مین محسوب ہو جاتے ہین ف۔ اور اگر رجعت کرلیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یملک الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر لیجانے کا اختیار نہین ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فتبطل العدۃ ویتقرر ملک الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت پر گواہ کردے تو عدت جاتی رہے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ وقولہ حتی یشہد علی رجعتہا معناہ الاستحباب علی ما قدمناہ۔ اور یہ جو امام محمدؒ نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو معنی یہ کہ گواہ کرلینا مستحب ہی چنانچہ ہم بیان کرچکے ہین ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہی اگرچہ گواہ نکرے۔ والطلاق الرجعی لا یحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہین کرتی ہی۔ وقال الشافعی یحرمہ۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ حرام کرتی ہی۔ لان الزوجیۃ زائلۃ لوجود القاطع وہو الطلاق۔ کیونکہ زوجیت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہی ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہی۔ ولنا انہا قائمۃ حتی یملک مراجعتہا من غیر رضاہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہی حتی کہ شوہر بدون رضامندی عورت کے مراجعت کرسکتا ہی ف۔ پس اگر باقی نہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتداے نکاح مین شرط ہی۔ لان حق الرجعۃ ثبت نظرا للزوج لیمکنہ التدارک عند اعتراض الندم۔ اسواسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ ندامت طاری ہونے کے وقت شوہر کو

طلاق دینے کا تدارک ممکن ہو۔ ف۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحیح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت نے یہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرے۔ وہذا المعنی لا یوجب استبدادہ بہ۔ اور یہ معنی موجب نہیں کہ شوہر اس کام میں مستقل منفرد ہو۔ ف۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ وذلک یؤذن بکونہ استدامۃ لا انشاء۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا ہے نہ از سر نو پیدا کرنا۔ اذ الدلیل ینافیہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل منصوص مفید ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت بمعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ بمعنی نکاح کو برابر قائم رکھنا ہے تو ضرور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر ابھی نہیں۔ والقاطع اخر عملہ الی مدۃ۔ قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعا۔ بالاجماع۔ او نظرا لہ علی ما تقدم۔ یا بنظر شوہر کے بنابر مذکورہ بالا۔ ف۔ یعنی ہمارا تمہارا اصلاح ہے کہ طلاق دیتے ہی انقطاع مطلقا نہیں ہوا اور نہ تمہارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اگرچہ عورت راضی نہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر شوہر کے مؤخر کر دیا گیا ہے یہانتک کہ عدت گذر جائے

فصل فیما تحل بہ المطلقۃ

فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ واذا کان الطلاق بائنا دون الثلث۔ اور جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فلہ ان تزوجہا فی العدۃ وبعد انقضائہا۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر یا بعد عدت کے نکاح کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات ابدی ماں بہن وغیرہ کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسپر تین طلاقوں کا مالک ہے اگر ایکبارگی یا متفرق سب طلاقیں ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسپر بغیر حلالہ کے جائز نہیں ہے پس تین سے کم بائنہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک یا دو طلاق بائنہ دیدیں یا طلاق بکنایہ دیدی اور تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا تھا اور بائنہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے۔ لان حل المحلیۃ باق۔ کیونکہ نکاح کے واسطے یہ محل حلال باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلقۃ الثالثۃ۔ کیونکہ حلت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے۔ ف۔ لقولہ تعالیٰ فان طلقہا فلا تحل لہ چنانچہ آیا ہے۔ فینعدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حلت زائل نہیں ہے۔ ومنع الغیر فی العدۃ لاشتباہ النسب ولا اشتباہ فی اطلاقہ۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہونا بوجہ نطفہ کے مشتبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقا عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں۔ ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلثا فی الحرۃ او ثنتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ نکاحا صحیحا ویدخل بہا ثم یطلقہا او یموت عنہا۔ اور اگر اپنی آزاد عورت کو (خواہ مدخولہ ہو یا نہو) تین طلاقیں پوری کر دیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسکے ساتھ دخول بھی کرلے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مر جاوے ف۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرے۔ پس حلالہ میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر فاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقوں کی جہالت مٹوا دے۔ پھر وہ طلاق دیدے یا مر جاوے اور عدت گذر جائے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے اور مدخولہ وغیر مدخولہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ فان طلقہا الآیۃ ہے یعنی پھر بعد طلاق دوبار کے اگر تیسری طلاق [illegible] دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ ف۔ نکاح بمعنی جماع اور دوسرا شوہر بھی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

حلال کرے - اور اگر نکاح بمعنی عقد صحیح ہو تو دخول کی قید حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے - پھر تین طلاقین آزادہ عورت میں ہین یعنی پوری طلاقین - **والثنتان فی حق الامۃ کالثلث فی حق الحرۃ** - اور باندی کے حق میں دو طلاقین دینا جیسے آزادہ کو تین طلاقین دینا ہے - کیونکہ باندی کے حق میں پوری طلاقین یہی ہین - **لان الرق منصف لحل المحلیۃ علی ما عرف** کیونکہ رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول مین معلوم ہوا ہے ف - **فقال تعالیٰ فان اتین بفاحشۃ فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب** - تو جب انکے واسطے عذاب نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہے - **ثم الغایۃ نکاح الزوج مطلقاً** - پھر انتہاء حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقاً ہے - **والزوجیۃ المطلقۃ انما تثبت بنکاح صحیح** - اور مطلق زوجیت جبھی ثابت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو ف - لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے حلال ہو جاوے حالانکہ تم نے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالۃ النص تو صرف نکاح مطلق ہے سو **شرط الدخول ثبت باشارۃ النص** - اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی - **وہو ان یحمل النکاح علی الوطی حملاً للکلام علی الافادۃ دون الاعادۃ** - اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر - **اذ العقد مستفاد باطلاق اسم الزوج** - کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ف - پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو یہ معنی ہوئے کہ حتی تنکح زوجاً غیرہ - یہانتک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے جب بمعنی وطی ہو تو یہ معنی ہوئے کہ یہانتک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے - اور یہی معنی عمدہ ہیں - پھر اس طور پر ضرور ہے کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اسمین شک نہیں کہ وطی دونوں کا فعل ہے - **او یزاد علی النص بالحدیث المشہور** - یا وطی کی شرط بذریعہ حدیث مشہور سے بڑھائی - **وہو قولہ علیہ السلام** اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ - **لا تحل للاول حتی تذوق عسیلۃ الآخر** - کہ عورت مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر پر حلال نہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے - **روی بروایات** - یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے ف - اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے تو ہمکو یقین کا مرتبہ پہونچا کہ بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہین تو ہم نے ان کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی - اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں مروی ہے - **ولا خلاف لاحد فیہ** - اور اس بات میں کسی کو خلاف بھی نہیں ف - تو اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا - **سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ** سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ف - جو اکابر تابعین میں سے ہین چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہین کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہوگی یہانتک کہ دوسرا اسکو جماع کرے اور مین تو یہی کہتا ہون کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے واسطے حلال ہو گئی - **وقولہ غیر معتبر** - اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہین ہے **حتی لو قضی بہ قاض لا ینفذ** حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نافذ نہ ہوگا ف - اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتوی دیا تو اسپر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے **الخلاصۃ** - اور نکاح حلالہ کرنیوالے بھی اسی کے تحت میں داخل ہو جاوے الائمۃ وغیرہ - ابن المنذر رح نے کہا کہ کسی کو جانتا نہیں کہ سعید بن المسیب کا قول ہے اور مین نہیں جانتا کہ علماء سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو - فتاوی میں ہے کہ سعید رح نے اپنے اس قول سے رجوع کیا - مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور ایسی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا صریح غلط قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہیں جائز ہے اور ظاہر یہ ہے کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپکا مطلب یہ ہو کہ جماع فارغ شرط نہیں بلکہ ملنا یعنی دخول کافی ہے اور یہ اسواسطے کہ اسپر آیت کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہیں کہ انکو حدیث والکل نہیں پہونچا تو ضرور ہے کہ حضرت نے ہرگز حدیث کا خلاف نہیں کیا اور حدیث متعدد روایات وطرق سے مشہور ہے اور مین مشہور

فوائد کو جمع کرتا ہون کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قریظہ مین سے جو مسلمان ہوئے تھے انہین رفاعہ قرظی نے اپنی جورو تمیمہ کو طلاق مغلظہ دیدی
پھر اسنے عبد الرحمن بن الزبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہین مگر جیسے
میرے اس کپڑے کا کونا یعنی وہ عنین ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبد الرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ مین اسکو
چمڑے کیطرح رگڑتا ہون واللہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن کے
دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلعم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہان تو
آپ نے فرمایا کہ نہین یہانتک کہ وہ کچھ تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ تیرے لڑکے ہین اسنے عرض کیا کہ جی
پس عورت سے فرمایا کہ تو جو بکتی ہے وہ بکتی ہے یہ دونون تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہین جیسے کوا کوے سے - پھر چند روز بعد وہ آئی
اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب مین اول شوہر پاس جاؤن آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب مین تیرا
یہ کلام تصدیق نہین کرونگا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا
پس آپ نے فرمایا کہ اری مین اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تجھسے ارشاد فرمایا ہے پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے
انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہوا کہ تو اپنا فریب میرے پاس لائی ہے خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر
پتھرون سے کچلونگا - ف ع - صحاح الستہ مین صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آنے تک روایت ہے اور باقی روایت
غیر صحاح ہے - اور اسمین افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہے نہ کہ صرف جانورون کی جفتی کیطرح حلالہ کرنا
ہان اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہین بشرطیکہ اسکی مدخولہ ہوگئی ہو - **والشرط الایلاج دون الانزال لانہ کمال ومبالغۃ فیہ والکمال قید زائد** - اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل
کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہین ہے کیونکہ انزال ہونا دخول مین پوری و کامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے ف - اور
یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہین ہوئی بلکہ نص مین کچھ تیرا شہد چکھے - مذکور ہے - یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہین بلکہ کچھ ہوا اور وہ
داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری و انکے بعض شاگردون نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیب رح نے اسی
کی تردید کی کہ بعضے لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہین اور مین تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہون - واللہ تعالی
اعلم م - اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ - **والصبی المراہق فی التحلیل کالبالغ** - اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو وہ تحلیل کر دینے
مین بالغ کیطرح ہے - **لوجود الدخول فی نکاح صحیح وہو شرط بالنص** - کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث
سے شرط ہے ف - بلکہ مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکھنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے حتی کہ جس بچہ کو شہوت نہین اسکا دخول نہین
کافی ہے - **ومالک یخالفنا فیہ والحجۃ علیہ ما بیناہ** - اور مراہق کے مسئلہ مین امام مالک رح ہماری مخالفت کرتے ہین اور انپر حجت
وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ انہون نے نکاح صحیح مشروط نص پایا گیا - **وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ الحلم ومثلہ یجامع جامع امرأۃ وجب علیہا الغسل واحلہا علی الزوج الاول** - اور مراہق کی تفسیر امام محمد نے جامع صغیر مین
اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہین پہونچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کو جماع کیا تو عورت پر غسل واجب
ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا - **ومعنی ہذا الکلام** - اور معنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) **ان یتحرک آلتہ ویشتہی** - یہ کہ اسکا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو - **وانما وجب الغسل علیہا لالتقاء الختانین وہو سبب لنزول مائہا** - اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونون ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے **والحاجۃ الی الایجاب فی حقہا** - اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق مین ہے ف - کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہین -

اما الغسل على الصبي وان كان يؤمر به تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا
تاکہ عادت پڑی رہے۔ ف۔ پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دیں تو حلالہ کے بغیر حرام ہے۔ ووطی
المولى امته لا يحلها۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی۔ لان الغاية
نكاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے۔ ف۔ اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ تعالے
حتی تنکح زوجا غیره۔ مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ واذا تزوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه
اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقوله عليه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جسکے لیے حلالہ
کیا گیا۔ ف۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ کو
کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کریگا ضرور وہ محلل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری حقیقت
یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ وهذا هو محمله۔ اور یہی اس حدیث کا محل ہے۔ ف۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی
شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مصاحبت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اسواسطے کہ چسکی کھا کر چھوڑ دے تو جانوروں کی
خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح چونکہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہٰذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور اسکو
چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقها بعد وطئها حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول
شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں
پایا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف
انه يفسد النكاح لانه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الاول لفساده۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد
ہوگا کیونکہ یہ نکاح مؤقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انه يصح النكاح
لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنے شرط فاسد لگنے سے وہ فاسد نہوا
ولا يحلها على الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث۔ ولیکن ایسے نکاح
و وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا
تو اسکے سزا یہ ہے کہ اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر
اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط
تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی سزا یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث
کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا
تاکہ جلدی میراث ملجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث
قتل نکیا جاوے۔ واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها۔ اور اگر آزاد عورت کے شوہر نے اسکو
ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی پوری تین نہیں دیں اور اسکی عدت گذر گئی۔ ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں ہوئی چاہیے اس سے
نکاح کرے مگر نکاح نہیں کیا۔ وتزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ ف۔ اور اسنے چند روز
بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گذر گئی۔ ثم عادت الى الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی یعنی
شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہا تھا تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا یا
جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہوگا تو جواب دیا کہ عادت بثلث تطليقات ويهدم الزوج الثاني ما دون الثلث

کما یہدم الثلث - یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آویگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں
کو بھی ہدم کر دیگا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کر دیتا ہے ف - حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جاکر پھر
علی کے مطلقہ ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول بالاتفاق پھر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاق
دی ہوں مگر دوسرے شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اسکے حلالہ کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی
حتی کہ اگر ایک یا دو طلاق دے تو رجعت کر سکتا ہے - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس
آنے کا ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد لا یہدم ما دون الثلث - اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاق
سے کم کو ہدم نہیں کرتا ف - پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی تھی پھر
دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو دی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہوگا
اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلظہ ثلثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں
کر سکتا اور حلالہ شرط ہوگا - لانہ غایۃ للحرمۃ بالنص - دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے بحکم نص قرآنی
ف - کیونکہ قرآن میں فرمایا - فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ - یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں
رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر
تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا ہے بنص قرآنی - فیکون منہیا - تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا ف - اور جبکہ یہ
ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے - ولا انہاء للحرمۃ قبل الثبوت - حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ
موجود ہونے سے پہلے نہیں ہوسکتا ف - اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقیں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر
کیونکر ختم کرنے والا ہوگا - بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو
ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی - ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل
لہ - اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالی نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے لعنت
فرمائی - سماہ محللا وہو المثبت للحل - اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ ہے جو
حلت کو ثابت کرے ف - تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے یعنی نہیں محلل اسوقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہو
تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ تعالی
اعلم م پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہوجانے کی خبر دے تو کیا
قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا - واذا طلقہا ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج
وطلقنی وانقضت عدتی والمدۃ تحتمل ذلک - اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت
کے بعد اسنے کہا کہ میری عدت گذر گئی میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دیدی
اور میری عدت گذر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محتمل ہے - جاز للزوج ان یصدقہا
اذا کان فی غالب ظنہ انہا صادقۃ - تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرلے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان
میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو ف - یعنی اسکے دل میں یہ جمی کہ اسنے سچ کہا ہے - لانہا معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل
بہ - ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی دو حال سے خالی نہیں یا تو دنیاوی معاملہ باہمی نکاح کا
یا امر دینی ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے - وقول الواحد فیہما مقبول - اور ایک مسلمان کا قول معاملہ دنیاوی
و دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے ف - تو اس معاملہ میں جبکہ وہ قرار دو بہر حال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا - وہی

مستنکر اذا کانت المدۃ محتملۃ۔ اور جب مدت اتنی گزری ہو کہ یہ باتین ہو سکتی ہین تو عورت کا کہنا قابل سماعت اور انکار نہین ہو
ف۔ بخلاف اسکے جب مثلا ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتین بیان کرے تو قول مردود مستنکر ہے۔ و اختلفوا فی ادنے
ہذہ المدۃ وسنبینہا فی باب العدۃ۔ اور فقہاء نے اس مدت کی کمتر مقدار مین اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدۃ مین
انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہے کہ اسکا قول
نہ ہو بنظر باہر دین کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہین مگر شوہر قبول نہین کر سکتا۔

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان مین ہے۔ واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ اپنی جورو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء لغوی
ہے اور اس سے بحث نہین ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو یہی ہماری بحث فقہ مین مورث احکام ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہین تھا جیسا کہ بعضے لوگ گمان کرتے ہین فافہم
اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی۔ اور چارون اماموں کے نزدیک بدون قسم وتعلیق کے ایلاء نہین ہوتا اور بعض علماء
کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نکرے تو ایلاء ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے ذکرہ العینی۔ واذا قال الرجل لامرأتہ
واللہ لا اقربک۔ اگر شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ واللہ مین تجھسے قربت نکرونگا ف یعنی وطی نکرونگا۔ او قال واللہ
لا اقربک اربعۃ اشہر یا کہا کہ واللہ تجھسے چار ماہ تک قربت نکرونگا۔ فہو مول۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا لقولہ
تعالے للذین یولون من نسائہم تربص اربعۃ اشہر الآیۃ۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا للذین یولون الخ یعنی جو لوگ
کہ اپنی عورتون سے ایلاء کرتے ہین انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک ف خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع
کر لیا تو اللہ تعالی غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالے کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حنث فی
یمینہ ولزمتہ الکفارۃ۔ پھر اگر چار ماہ مین عورت کو وطی کر لیا تو قسم مین حانث ہوا اور اسپر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارۃ
موجب الحنث۔ کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ وسقط الایلاء۔ اور ایلاء ساقط ہو گیا۔ لان الیمین یرتفع
بالحنث۔ کیونکہ قسم بوجہ حانث ہو جانے کے ساقط ہو جاتی ہے ف۔ اور یہ چارون اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقربہا حتی
مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بتطلیقۃ۔ اور اگر اس عورت سے قربت نہین کی حتی کہ چار ماہ گذر گئے تو مرد سے ایک طلاق
کے ساتھ بائنہ ہو گئی ف۔ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہین ہے۔ وقال الشافعی تبین بتفریق القاضی۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہوگی۔ لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب
والعنۃ۔ کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے مین قاضی بجاے اس مرد کے قائم ہوگا جیسے مجبوب
ہونے اور عنین ہونے مین ہے ف۔ کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہین کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایکسال
کی مہلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضامندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب عمداً وطی کرنے سے منکر ہوا
تو قاضی جدا کریگا۔ ولنا ظلمہا بمنع حقہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا۔ فجازاہ الشرع
بزوال نعمۃ النکاح عند مضی المدۃ۔ پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی۔
وہو الماثور عن عثمان وعلی وعبادلۃ الثلاثۃ وزید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین وکفی بہم قدوۃ
اور یہی قول حضرت عثمان وعلی وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم
اجمعین سے منقول ہے اور ان بزرگون کا پیشوا ہونا ہمکو کافی ہے ف۔ قتادہ رح نے روایت کی کہ حضرت علی وابن مسعود وابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزر جاوے تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ
یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا معضل ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر
عن ابن عباس و ابن عمر قالا الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلاء کیا پھر
رجوع نکیا یعنی وطی نکی حتی کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا
کہ اسوقت توقف کیا جاوے یعنی اسپر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و نخعی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سیرین و قبیصہ بن ذویب و سالم
بن عبد اللہ و ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر گئے تو
ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابو سلمہ کا
تو یہی مذہب ہے لیکن بخاری رح نے حضرت عثمان و علی و ابن عمر وغیرہم سے توقف روایت کیا۔ اور موطا میں جعفر صادق
عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے لیکن اسمیں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت
علیؓ کو بدرجہ اولی نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ راجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ صرف
عثمان و علی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر یکہ طلاق بائنہ ہو تو اب وطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر یکہ توقف
ہو تو اب بھی وطی کر لے پس ہمنے تحریم کو ترجیح دی کیونکہ بدون فرج کے نکاح جدید سے حلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدون
نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو مرتکب شناعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ
کان طلاقا فی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق تھا ف کبھی سال اور کبھی دو سال
تک۔ فحکم الشرع بتاجیلہ الی انقضاء المدۃ۔ تو شرع نے اسکی حد اس مدت گزرنے تک مقرر کر دی ف پس
اب مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے پھر کسی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ ورواہ الواحدی عن ابن عباس
و حکاہ عن ابن المسیب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشہر فقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو
قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقتۃ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی ف یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
گزرے تو زوجہ بائنہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واللہ تجھسے چار ماہ وطی نکرونگا کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی
و ان کان حلف علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو مثلاً کہ واللہ تجھسے وطی نکرونگا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی
ہے۔ لانہا مطلقۃ۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے ف یوں ہی اگر کہا کہ واللہ تجھسے کبھی وطی نکرونگا۔ ولم یوجد الحنث لترتفع بہ۔ اور
ابھی قسم توڑنا نہیں پایا گیا تاکہ قسم دور ہو جاتی ف کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضا یہ تھا کہ
ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑا کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق
نہیں واقع ہوگی۔ لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینونۃ۔ کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد
بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتزوجہا عاد الایلاء۔ اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے پھر اس
عورت سے نکاح کر لیا تو ایلاء بھی پھر آیا ف حتی کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر بائنہ
ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی ف تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقعت بمضی
اربعۃ اشہر تطلیقۃ اخری۔ اور اگر وطی نکی تو چار ماہ گزرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لاطلاقہا۔ تو
قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ و بالتزوج ثبت حقہا فیتحقق الظلم و یعتبر ابتداء ہذا الایلاء من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثابت ہو گیا تو ظلم متحقق ہو گا اور اس ایلاء کی ابتداء دوبارہ نکاح میں آنے کے وقت سے شروع
ہو گی۔ پھر جب دوبارہ بائنہ ہو گئی۔ فان تزوجہا ثالثا عاد الایلاء۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلاء عود کریگا ف کیونکہ
قسم مطلق ہے۔ ووقعت بمضی اربعۃ اشہر اخری ان لم یقربہا لما بیناہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہو گی بشرطیکہ
چار مہینہ کے اندر عورت سے قربت نکی ہو بدلیل مذکورہ بالا ف۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے
شوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اسکے نکاح میں آوے۔ م۔ فان تزوجہا بعد زوج آخر لم یقع بذلک الایلاء طلاق۔ پھر اگر
دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہو گی۔ لتقییدہ بطلاق ہذا الملک۔ کیونکہ
یہ ایلاء صرف پہلی ملک کے ساتھ مقید تھا ف۔ کیونکہ ایلاء تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے م۔ وہی فرع مسئلۃ التنجیز الخلافیۃ۔ اور
یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے ف۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ف۔ یعنی طلاق کی قسم کھانے کے باب
میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے مبسوط میں لکھا کہ جسنے اپنی عورت سے
ایلاء کیا کہ واللہ تجھسے قربت نکرونگا پھر اوسکو تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل
ہوا اور اسیطرح اگر وہ اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اوس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلاء مذکور
ساقط ہو گیا ع۔ والیمین باقیۃ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لاطلاقہا وعدم الحنث۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص
نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اسنے قسم نہیں توڑی ف۔ تو برابر باقی رہیگی جبتک وطی سے اسکو نہ توڑے م۔ فان وطیہا
کفر عن یمینہ۔ پھر اگر اس عورت سے وطی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنث۔ کیونکہ قسم توڑنا اب پایا گیا م۔
فان حلف علی اقل من اربعۃ اشہر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وطی نکرنے پر قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہو گا
ف۔ حتی کہ اگر کہے کہ واللہ میں تجھسے ایک دن کم چار ماہ وطی نکرونگا تو یہ ایلاء نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان مدت میں وطی
کی تو اسپر کفارہ قسم لازم ہو گا اور اگر چار ماہ گذر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائنہ نہو گی کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا۔ لقول ابن عباس
لا ایلاء فیما دون اربعۃ اشہر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی
ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہا اور جمہور علما کا مذہب ہے م ت ع۔ ولان الامتناع
عن قربانہا فی اکثر المدۃ بلا مانع وبمثلہ لا یثبت حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت
کی وطی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا ف۔ یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت
نکرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وطی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہو گا۔ م۔ ولو قال واللہ لا اقربک
شہرین وشہرین بعد ہذین الشہرین فہو مول۔ اور اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے دو دو ماہ میں تو یہ شخص
ایلاء کرنے والا ہو گا۔ لانہ جمع بینہما بحرف الجمع۔ کیونکہ اسنے دونوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کر دیا ف۔ یعنی دو مہینہ کو حرف عطف
سے جمع کیا۔ فصار کجمعہ بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہو گیا گویا اسنے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہا کہ واللہ تجھسے دو مہینہ کے ساتھ انکے بعد والی دو مہینہ کو ملا کر
وطی نہیں کرونگا م۔ ولو مکث یوما۔ اور اگر وہ ایکدن ٹھہرا ف۔ یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تجھسے دو ماہ قربت نکرونگا پھر ایک دن خاموش رہا
ثم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ
جو بعد پہلے دونوں مہینوں کے ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہو گا ف۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان الثانی
ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے ف۔ یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ وقد صار ممنوعا بعد الاولی
شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وطی سے ممنوع ہوا۔ وبعد الثانیۃ اربعۃ اشہر الا یوما مکث فیہ۔ اور دوسری
قسم کے بعد چار مہینے سے ممنوع ہو گیا سوائے ایکدن کے جسمیں خاموش رہا تھا ف۔ یعنی کل قسم ایکدن کم چار ماہ کی ہوئی

فلم تكامل مدة المنع - تو انکا سکی مدت پوری نہوئی ف - بلکہ یہ دو قسم ہوئین کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ مین وطی کر لیگا تو کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دو نو مدتین گذر گئین تو بدون ایلاء دکفارہ کے قسم مین سچا رہا ہم - ولو قال واللہ لا اقربک سنة الا یوما لم یکن مولیا - اور اگر کہا واللہ مین تجھسے قربت نہین کرونگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - خلافا لزفر وہو یصرف الاستثناء الی آخرہا اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع - اسمین زفر کا اختلاف ہے وہ مستثنا کو آخر سال کیطرف پھیرتے ہین بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے ف - یعنی جیسے کرایہ کے معاملہ مین کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اُسکے کرایہ مین رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا آخری دن مستثنی ہوگا اسیطرح یہان برابر سال بھر وطی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداء سے دو بار چار چار ماہ کی مدت پوری ممنوع ہوئی پس ایلاء ہوگیا - ولنا ان المولی من لا یمکنہ القربان اربعة اشہر الا بشیء یلزمہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نکر سکے ف - یعنی بغیر کفارہ قسم لازم ہونے وطی نکر سکے - ویمکنہ ہہنا لان المستثنی یوم منکر - اور یہان بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنا کیا وہ ایک دن نکرہ ہے ف - یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو کوئی مدت پوری نہوئی - بخلاف الاجارة لان الصرف الی الآخر لتصحیحہا فانہا لا تصح مع التنکیر - اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہین ہوسکتا کیونکہ اجارہ مین آخری سال کیطرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہین ہوسکتا - ولا کذلک الیمین - اور قسم کا یہ حال نہین ہے ف - یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے - ولو قربہا فی یوم والباقی اربعة اشہر او اکثر صار مولیا - اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال مین سے چار مہینہ یا زیادہ باقی ہین تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا - لسقوط الاستثناء - کیونکہ استثنا ساقط ہوگیا ف - یعنی اب جو ایام باقی ہین اُنمین قربت نہین کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گذر گیا - ولو قال وہو بالبصرة واللہ لا ادخل الکوفة وامراتہ بہا لم یکن مولیا - اور اگر ایسی حالت مین کہ وہ بصرہ مین موجود ہے اُسنے کہا کہ واللہ مین کوفہ مین داخل نہونگا حالانکہ اُسکی زوجہ کوفہ مین ہے تو بھی وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - لانہ یمکنہ القربان من غیر شیء یلزمہ بالاخراج من الکوفة - اسواسطے کہ وہ عورت سے قربت کر سکتا ہے بدون اسکے کہ اُسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اسطرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے ف - یعنی اپنا وکیل یا نائب بھیجکر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے - قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فہو مول - شیخ مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگیا ف - یعنی مثلاً اپنی ہندہ جورو سے کہا کہ اگر مین تجھسے قربت کرون تو مجھپر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہین یا دس درم صدقہ لازم ہے یا اپنا فلان غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلاء ہوگیا - لتحقق المنع بالیمین وہو ذکر الشرط والجزاء - کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم یہی شرط و جزا کا بیان ہے ف - یعنی اگر قربت کرون تو حج الخ - وہذہ الاجزیة مانعة لما فیہا من المشقة - اور یہ جزائین جو اپنے اوپر لازم کین اُسکو قربت سے مانع ہوئین کیونکہ انمین سخت تکلیف واقع ہوگی ف - حتی کہ اگر قربت کرے تو مثلاً حج کرجانا پڑے وعلی ہذا القیاس روزہ وغیرہ - وصورة الحلف بالعتق ان یعلق بقربہا عتق عبدہ - اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے ف - یعنی کہے کہ اگر تجھسے قربت کرون تو میرا فلان غلام آزاد ہے - وفیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم القربان فلا یلزمہ شیء - اور اسمین ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہین کہ جائے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے تو اسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا ف - اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلاء بھی نہوا - وہما یقولان البیع موہوم فلا یمنع

المانعیۃ فیہ- اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیچ کرنا امر موہوم ہے یعنے شاید نہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکا-
ف- اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلاء ہے- والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانہا طلاقہا او طلاق ضرتہا
وکل ذلک مانع- اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت
کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے ف- مثلاً کہا کہ اگر
تجھسے قربت کروں تو تو طالقہ یا میری فلانہ بی بی طالقہ ہے تو بخوف طلاق اُس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلاء ہو گیا لہذا چار ماہ
کی مہلت ہے اگر اسنے قربت کر لی تو طالقہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائیگی- وان آلی من المطلقۃ
الرجعیۃ کان مولیا وان آلی من البائنۃ لم یکن مولیا- اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو رجعی طلاق دیچکا ہے
تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو طلاق بائنہ دی ہے تو ایلاء کرنے والا نہوگا- لان الزوجیۃ
قائمۃ فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تکون من نسائنا بالنص- اسواسطے مطلقہ رجعیہ میں زوجیت
موجود ہے اور مطلقہ بائنہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بنص قرآنی ف- یعنی
قولہ تعالیٰ- للذین یؤلون من نسائہم الایہ- تو ہمیں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء
صحیح ہے- فلو انقضت العدۃ قبل انقضاء مدۃ الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ- پھر اگر ایلاء کی مدت چار ماہ گذرنے
سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر گئی تو ایلاء بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلاء کا محل نہیں رہی ف- کیونکہ عدت گزرنے سے بائنہ
ہو گئی- ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک- اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا
ف- یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا- او انت علی کظہر امی- یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھپر مثل ظہر میری ماں کے ہے ف- یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا- ثم تزوجہا لم یکن مولیا ولا مظاہرا- پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا
نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا- لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک- کیونکہ جو
کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو پڑگیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلاء یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہوگا ف- لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی- وان قربہا کفر- اور اگر اس عورت سے قربت کیگا تو قسم کا کفارہ دے-
لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ- کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلیئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندھ چکی تھی ف- حتی کہ دوسری
عورت سے اگر ایسا کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا- ومدۃ ایلاء الامۃ شہران- اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلاء کی مدت دو ماہ ہے
ف- چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلاء کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنہ ہو جائیگی اگر رجوع نکرے- لان ہذہ مدۃ ضربت اجلا للبینونۃ
فتتنصف بالرق کمدۃ العدۃ- اسلیئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہے پس وہ لونڈی ہونے
کی وجہ سے آدھی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے ف- چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدھی ہے- وان کان المولی
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او رتقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما مسافۃ لا یقدر ان یصل الیہا
فی مدۃ الایلاء ففیئہ ان یقول بلسانہ فئت الیہا فی مدۃ الایلاء- اور اگر ایلاء کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو پیدائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا- فان قال ذلک
سقط الایلاء- پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء ساقط ہو گیا- وقال الشافعی رح لا فیئ الا بالجماع- اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
کسی طرح نہیں ہوتا سوائے جماع کے ساتھ- والیہ ذہب الطحاوی- اور مشائخ حنفیہ میں سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہیں

لانہ لو کان فیہا لکان حنثا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا ف۔ کیونکہ جب ایلاء میں عورت سے وطی کی تو کفارۂ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے یہی قول مختار ہے۔ ولنا انہ اذاہا بذکر المنع فیکون ارضاؤہا بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو انکار کیکر اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہوگیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اُسکو نہ دیجائیگی ف۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اُسکا قصد عورت کو ضرر پہونچانے کا نہوا کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کرلیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدۃ بطل ذلک الفئ وصار فیئہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہوگیا تو یہ زبانی رجوع کرنا مٹ گیا اور اُسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہوگیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف۔ اسواسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہوگیا ف۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذرکر عورت طالقہ نہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہوگیا تو خلیفہ جاتا رہا اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فہو کما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اُسکی نیت دریافت کیجائے پس اگر اُسنے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یمین ظاہرا۔ کیونکہ اُسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اور طحاوی وکرخی نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نکریگا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے ف۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعًا واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فہی تطلیقۃ بائنۃ الا ان ینوی الثلث۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی مگر یہ کہ اُسنے تین طلاقوں کی نیت کی ہو ف۔ تو اُسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائینگی وقد ذکرناہ فی الکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظہار فہو ظہار۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا ف۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جورو کو یا اُسکے کسی عضو کو جسکا نام بدن میں چھونا حرام ہو کسی ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہو تشبیہ دے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف اور اسکا ظہار ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس بظہار لانعدام التشبیہ بالمحرمۃ وہو الرکن فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمیں دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نادارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں رکن ہے۔ ولہما انہ اطلق الحرمۃ وفی الظہار نوع حرمۃ والمطلق یحتمل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے ف۔ تو اُسنے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحریم اولم ارد شیئا فہو یمین یصیر بہ مولیا۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کرلینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلاء کرنیوالا ہو جائیگا ف۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قربت گذر جائیں تو بائنہ ہو جائیگی کیونکہ اسطرح حرام کرنا قسم ہوگیا۔ لان الاصل فی تحریم الحلال انما ہو یمین عندنا وسنذکرہ فی الایمان ان شاء اللہ۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں ان شاء اللہ تعالی ذکر کرینگے ف۔ اور یہاں اُسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کرلیا تو قسم ہوکر ایلاء ہوگیا۔ ومن المشائخ من یصرف لفظۃ التحریم الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب۔ اور مشائخ میں سے بعضے لوگ لفظ تحریم کو بدون نیت کے طلاق کیطرف پھیرتے ہیں بوجہ رواج کے واللہ تعالی اعلم بالصواب ف۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جیسے اپنی

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہو کہ تو طالقہ ہو یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف و ابو بکر بن سعید کا ہو فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھپر حرام ہو یا حلال اللہ مجھپر حرام ہو یا حلال المسلمین مجھپر حرام ہو تو بھی یہی حکم ہو اور ذخیرہ مین کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہو ع- اور خلاصہ مین کہا کہ یہی اشبہ ہو شیخ ابن الہمام نے کہا اشبہ یہ ہو کہ اگر اسکے ایک جورو ہو تو حکم گذرا اور اگر چار ہون تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہو تو کفارہ قسم لازم ہو- کما فی الفتاوے ۱۲ م

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان مین ہو- لغت مین خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالی- فاخلع نعلیک- یعنی اپنی جوتیان اُتار دے اور شرع مین خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع- اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کردے اور خلع کی شرط وہی ہو جو طلاق کی شرط ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہو اور شوہر کیجانب سے خلع دینا قسم ہو تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جائیگا اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہو تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہو اور صاحبین کے نزدیک دونون طرف سے قسم ہو- واذا تشاق الزوجان وخافا ان لایقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسہا منہ بمال یخلعہا بہ- اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کرین اور دونون کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالی کے مقرر کی ہوئی حد پر قائم نہ رہینگے تو مضائقہ نہین ہو کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بذریعہ مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے ف- یعنی اگر دیکھین کہ جو حقوق اللہ تعالے نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہین وہ اُنکو پورا نکریگی تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے مین مضائقہ نہین- لقولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ- یعنی اللہ تعالی نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہین اس معاملہ مین جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کرلیا ف- یعنی شوہر کو یہ مال لینے مین اور زوجہ کو دینے مین گناہ نہین اور مصنف کے کلام مین اشارہ ہو کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہین ہو اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لاچاری کے تو اُسپر جنت کی خوشبو حرام ہو- رواہ الترمذی وقال حدیث حسن- ولیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہین ہو چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہوکر حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ثابت بن قیس کے نیک برتاو اور خلق و دین مین کچھ عیب نہین رکھتی ہون ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہو- اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے نفرت کرتی تھی- پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اسکا باغ پھیر دیگی اُسنے عرض کیا کہ جی ہان پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کرلے اور اسکو طلاق دیدے- کما رواہ البخاری- اور اسی بارہ مین قرآن کی آیت نازل ہوئی ہو اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام مین واقع ہوا اور اس عورت کا نام جمیلہ بنت سہل ہو ع- فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمہا المال- پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا- لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقۃ بائنۃ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہو ف- اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد مین ایک راوی ضعیف ہو اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہو کہ اسمین آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہو کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوٹتی- ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیۃ ہہنا- اور اس دلیل سے کہ خلع دینے مین طلاق کا احتمال موجود ہو یہانتک کہ وہ کنایہ کی طلاقون مین سے ہوگیا اور کنایہ کی لفظ سے جو طلاق

پڑتی ہے وہ بائنہ ہوتی ہے لیکن یہاں مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی ف۔ و خلع میں بدون نیت کے
طلاق بائن ہوگئی۔ ولانہا لاتسلم المال الا لتسلم لہا نفسہا وذلک بالبینونۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ
مال کو نہیں قبول کرتی مگر اسی واسطے کہ اُسکی جان اُسکے قابو میں ہوجائے اور ایسا جبھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہوجاوے ف۔
یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید ابن مسیب و عطاء و شریح و عامر
و مجاہد و ابوسلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر
صحابہ و تابعین و فقہا کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی
احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعضے صحابہ وغیرہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے
وان کان النشوز من قبلہ یکرہ لہ ان یاخذ منہا عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کیجانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے کچھ
لے ف۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یوں ہی طلاق دیدے۔ لقولہ تعالی وان اردتم استبدال زوج مکان
زوج واتیتم احدہن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا۔ یعنی اللہ تعالی نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا
چاہو حالانکہ تمنے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اُس میں سے کچھ مت لو۔ ولانہ اوحشہا بالاستبدال فلا یزید فی وحشتہا
باخذ المال۔ اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اُسنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلوائی تو اُسکی پریشانی پر مال لیکر زیادتی
نکرے۔ وان کان النشوز منہا کرہنا لہ ان یاخذ منہا اکثر مما اعطاہا۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط
کے موافق ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اُس سے زیادہ لے جو دیا ہے ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفی
روایۃ الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لاطلاق ما تلونا بدایۃً۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز
ہے بدلیل اُس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالی فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ کیونکہ اسمیں مطلقاً فدیہ
کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ووجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس
اما الزیادۃ فلا وقد کان النشوز منہا۔ اور دوسری روایت یعنی روایت مبسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت ابن
قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادتی نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی کیطرف سے تھی اس حدیث کو ابوداؤد نے
مراسیل میں عطاء سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابوالزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن
قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اُسکو اُسکا باغ واپس کریگی تو اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں اور اُسپر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ مگر زیادتی
نہیں لیکن اُسکا باغ واپس دے۔ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جسکے آخر
میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے رواہ احمد اور یہ مسئلہ علمائے صحابہ رضی اللہ
عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے اُسنے عبداللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھسے
بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ جسکی میں مالک تھی خلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا
تو آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لے اور عبدالرزاق نے معمر سے اُسنے
لیث سے اُسنے حکم ابن عتیبہ سے اُسنے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اُس سے
زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے مترجم کے نزدیک توفیق یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نہ چاہیے لیکن اگر
زیادتی پر قرارداد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کر دے واللہ تعالی اعلم۔
ولو اخذ الزیادۃ جاز فی القضاء۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے ف۔ کیونکہ جب مرد نے
اس کل مال پر اُسکو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لا محالہ قاضی یہی حکم دیگا سوا کہ ذلک اذا اخذ والنشوز منہ

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے - لان مقتضی ما تلوناہ شیئان الجواز حکما والاباحۃ وقد ترک العمل بہ فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معمولا فی الباقی - اسواسطے کہ آیت جسکو ہمنے تلاوت کیا وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکما جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا اور حال یہ ہے کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق میں عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا ف - اسکی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالے فلا جناح علیہما فی افتدت بہ - اس سے نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا میں جائز ہے اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اللہ تعالے کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری آیت قولہ تعالیٰ فلا تاخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز نکلتا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا - وان طلقہا علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمہا المال - اور اگر شوہر نے اسکو مال پر طلاق دی پس اُسنے قبول کرلی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا ف - مثلاً کہا کہ تجھکو بعوض ہزار درم کے یا ہزار درم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا - لان الزوج یستبد بالطلاق تنجیزا او تعلیقا وقد علقہ بقبولہا - کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہان اُسنے طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے ف - لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اُسکا قبول کرنا شرط ہے پس اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے - والمراۃ تملک التزام المال لولایتہا علی نفسہا - اور عورت کو اپنے ذمہ مال لازم کرلینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے - وملک النکاح مما یجوز الاعتیاض عنہ وان لم یکن مالا کالقصاص - اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اُسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہو جیسے قصاص ف - کہ قصاص اگرچہ مال نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اسکے عوض مال دیتے جبکہ قاتل منظور کرلے اسیطرح اگر یہان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی - وکان الطلاق بائنا اور یہ طلاق بائنہ ہوگی - لما بینا - بدلیل اسکے کہ جو ہم بیان کر چکے ف - یعنی عورت تو جبھی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اُسکی ذات خود مختار ہو جاوے اور یہ جبھی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو - ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک ہی الآخر وہو النفس تحقیقا للمساواۃ - اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونون بدل میں سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اُسکی ذات ہے تاکہ دونون میں برابری ٹھیک ہو - قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتۃ فلا شیء للزوج والفرقۃ بائنۃ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیا - قدوری نے بجملہ فرق خلع وطلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں عوض باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ جدائی بائنہ ہوگی اور اگر طلاق میں عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی ف - مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھکو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک من شراب پر طلاق دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ چاہے رجوع کرلے پس طلاق دونون صورتون میں واقع ہوئی اور عوض دونون صورتون میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق بائنہ ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے - فوقوع الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول - پس دونون صورتون میں طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے ف - پس جب عورت نے قبول کی واقع ہوگئی - وافتراقہما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان العامل فی الاول لفظ الخلع وہو کنایۃ وفی الثانی الصریح وہو یعقب الرجعۃ - اور دونون طلاقون کا حکم میں مختلف ہونا ایک بائنہ اور دوسری رجعیہ ہے اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کنایہ ہے یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت مین عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہی اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت
لگی ہوتی ہی- وانما لم یجب للزوج شئے علیہا لانہا ما سمت مالا متقوما حتی تصیر غارۃ لہ- اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر
کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہین کیا تا کہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے- ولا وجہ الی
ایجاب المسمّی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام- اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اُسکو واجب کرنے کی کوئی
صورت نہین کیونکہ شوہر مسلمان ہی وہ شراب وغیرہ کا مالک نہین ہوسکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے
کی بھی کوئی صورت نہین کیونکہ عورت نے اُسکو اپنے ذمہ قبول نہین کیا ف- تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہین آویگی
اور دوسری چیز بھی لازم نہین ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہین ہوا- بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینہ فظہر انہ خمر لانہا
سمت مالا فصار مغرورا- بخلاف اُس صورت کے جب شوہر نے کسی معین شئی سرکہ پر اُسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب
ہی تو اس صورت مین اسکے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہوگیا- وبخلاف
ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمۃ العبد لان ملک المولی فیہ متقوم وما رضی بزوالہ مجانا- اور بخلاف
اُس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت مین غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام مین
مالک کی ملک قیمت سے موجود ہی اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہین ہوا ہی ف- تو جو کچھ قیمت اس غلام
کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے ملک مین اور زوجہ کے ملک مین یہ فرق ہی کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت دار
مال تھا- واما ملک البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم علی ما نذکر- اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی
حالت مین کچھ قیمتی مال نہین چنانچہ ہم ذکر کرینگے- وبخلاف النکاح لان البضع فی حالۃ الدخول متقوم- اور بخلاف شراب
پر نکاح کرنے کے ہان مہر لازم آتا ہی اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک مین آنے کی حالت مین قیمتی مال ہوتی ہی- والفقہ
انہ شریف فلم یشرع تملکہ الا بعوض اظہارا لشرفہ فاما الاسقاط فنفسہ شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال
اور بھید اسکے اندر یہ ہی کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہی تو شرع نے اُسکا ملک مین لانا بغیر عوض نہین رکھا تاکہ اسکی شرافت
ظاہر ہو اور رہا اُس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات مین شریف ہی پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہین ہی- قال
وما جاز ان یکون مہرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع- شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہوسکتی ہی وہ بالاجماع خلع کا عوض ہوسکتی ہی- لان
ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم- اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہوسکے تو بدرجۂ اولی غیر قیمتی کا عوض ہوسکتی ہی- فان
قالت لہ خالعنی علی ما فی یدی ففعل ولم یکن فی یدہا شئی فلا شئی علیہا- پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے
ہاتھ مین ہی پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہوگا- لانہا لم تغرہ
بتسمیۃ المال- کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہین دیا- وان قالت خالعنی علی ما فی یدی من
مال ففعل فلم یکن فی یدہا شئے ردت علیہ مہرہا- اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ مین
از قسم مال ہی پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت اُسکو مہر واپس کرے- لانہا لما سمت
مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المسمی وقیمتہ للجہالۃ ولا الی قیمۃ البضع
اعنی مہر المثل لانہ غیر متقوم حالۃ الخروج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ- اسواسطے کہ جب
عورت نے مال بیان کیا ہی تو شوہر بغیر عوض لیے ملک نکاح دور کرنے پر راضی نہین ہوا پھر عوض مین جو مال بیان کیا وہ لازم ہونے
کی کوئی صورت نہین اور نہ اُسکی قیمت لازم ہوسکتی ہی کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہی اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم ہونے کی
بھی صورت نہین ہی کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہین ہوتی تو یہی ٹھہرا کہ جتنے مین شوہر کو پڑی تھی وہ واجب کیا جاے

یعنی مہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالعنی علی ما فی یدی من دراہم او من الدراہم ففعل فلم یکن فی یدہا شیئ فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہے پس شوہر نے ایسا کیا مگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہونگے ف۔ یہ اُسوقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لانہا سمت الجمع واقلہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی دراہم اور کمتر جمع تین ہیں ف۔ اس سے کم نہیں ہوسکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔ وکلمۃ من ہہنا للصلۃ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور تبعیض بیان کرنے کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اسکے کلام میں خلل پیدا ہوجاتا ہے ف۔ ورجیس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلعت علی عبدلہا ابق علی انہا بریۃ من ضمانہ لم تبرأ وعلیہا تسلیم عینہ ان قدرت وتسلیم قیمتہ ان عجزت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اُسپر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ یہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اُسکی قیمت دیدے۔ لان عقد المعاوضۃ فیقتضی سلامۃ العوض واشتراط البراءۃ عنہ شرط فاسد فیبطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہوجائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے نکاح کا حکم ہے ف۔ چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اُسکی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اُسکی قیمت دے۔ واذا قالت طلقنی ثلثا بالف فطلقہا واحدۃ فعلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیدے پس شوہر نے اُسکو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لانہا لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت کل واحدۃ بثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اسنے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔ وہذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ینقسم علی المعوض۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ حرف با عوضوں پر داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے ف۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار کی تہائی پڑی۔ والطلاق بائن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اسکے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالت طلقنی ثلثا علی الف فطلقہا واحدۃ فلا شیئ علیہا عند ابی حنیفۃ ویملک الرجعۃ وقالا ہی واحدۃ بائنۃ بثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اُسکو ایک طلاق دی تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ علی بمنزلۃ الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل ہذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با کے ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اُٹھالے بعوض ایک درم کے یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالی۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط کے آتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا۔ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا۔ یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھسے بیعت کریں اس شرط پر کہ شریک نہ بناویں اللہ تعالی کے ساتھ کسی چیز کو ف۔ پس اسمیں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأتہ انت طالق علی ان تدخل الدار کان شرطا۔ اور جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں چلی جائے تو یہ شرط ہے ف۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طالقہ ہے۔ وہذا لانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حرف علی درحقیقت لزوم کے لیے آتا ہے اور اسکو شرط کے لیے اسواسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے ف۔ یعنی

جدا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی- واذا کان للشرط فالمشروط لا یتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانہ للعوض علی ما مر- اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے ٹھہرا تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی یعنی ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم نہونگے بخلاف حرف باء کے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذرا ف- اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے- واذا لم یجب المال کان مبتدأ فوقع الطلاق ویملک الرجعۃ- اور جب مال واجب نہوا تو یہ طلاق شوہر کیطرف سے ابتدائی ہوگئی پس طلاق پڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا- ولو قال الزوج طلقی نفسک ثلثا بالف او علی الف فطلقت نفسہا واحدۃ لم یقع شئی- اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہوگی- لان الزوج ما رضی بالبینونۃ الا لیسلم الالف کلہا بخلاف قولہا طلقنی ثلثا بالف لانہا لما رضیت بالبینونۃ بالف کانت لبعضہا ارضی- اسوجہ سے کہ شوہر اسکی جدائی کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم ملیں بخلاف اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولے رضامند ہوگی ف- خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم ملنا ہے تو ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جسقدر کم مال پر حاصل ہو اُسکی عین خوشی ہے- ولو قال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیہا الالف وہو کقولہ انت طالق بالف- اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار درم پر طالقہ ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالقہ ہو جائیگی اور اُسپر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم کے طالقہ ہے- ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالف بعوض الف یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف علی شرط الف یکون لی علیک والعوض لا یجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجودہ والطلاق بائن لما قلنا- اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کہے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھپر واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھپر لازم ہونگے اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرطیہ ہے وہ جبھی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واقع ہوکر یہ طلاق بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے ف- یعنی یہ طلاق معاوضہ بمال لازم ہوکر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اُسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو- ولو قال لامراتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال لعبدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المراۃ ولا شئی علیہما عند ابی حنیفۃ- اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں پس غلام نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالقہ ہوئی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا- فکذا اذا لم یقبلا- اور اسیطرح اگر دونوں نے قبول نکیا ف- یعنی عورت طالقہ اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب نہوا تھا تو قبول نکرنے میں بدرجہ اولی واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے- وقالا علی کل واحد منہما الالف اذا قبل واذا لم یقبل لا یقع الطلاق والعتاق- اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُسنے قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہوگا- لہما ان ہذا الکلام یستعمل للمعاوضۃ فان قولہم احمل ہذا المتاع ولک درہم بمنزلۃ قولہم بدرہم- صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو اس اسباب کو اُٹھا لیچل اور تیرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اُٹھا لیچل بعوض ایک درم کے- ولہ انہ جملۃ تامۃ فلا ترتبط بما قبلہ الا بدلالۃ اذ الاصل فیہا الاستقلال ولا دلالۃ لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال

بخلاف البیع والاجارۃ لانہما لا یوجدان دونہ - اور امام ابوحنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھپر ہزار درم کہنا جملہ ہے تو وہ اپنے سابق
کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اسواسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود
نہیں ہے اسواسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بلا مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں
پائے جاتے ہیں ف خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیے کہ تجھپر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھپر ہزار درم ہیں یا تو آزاد ہو درحالیکہ
تجھپر ہزار درم ہیں مگر امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بلا دلیل ہے لہذا طلاق و عتاق واقع ہونے کے بعد دونوں پر
ہزار درم رکھے حالانکہ اسکے رکھنے سے یہ لازم نہو جائینگے اگرچہ وے قبول کریں - ولو قال انت طالق علی الف علی
بالخیار او علی انک بالخیار ثلثۃ ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وہو جائز اذا کان للمرأۃ - اور اگر شوہر
نے کہا کہ تو طالقہ ہزار درم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر یہ اختیار
شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالقہ ہو جائیگی - اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے - فان ردت
الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمہا الالف وہذا عند ابی حنیفۃ وقالا الخیار باطل فی الوجہین
والطلاق واقع وعلیہا الف درہم - پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اسنے
رد نہ کیا تو وہ طالقہ ہوئی اور اسپر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار
باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں - لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد
لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانہ فی جانبہ یمین ومن جانبہا شرط - کیونکہ خیار تو
بعد منعقد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اسواسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول
دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے
قبول کرنا شرط ہے ف اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے - ولابی حنیفۃ رح ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیع حتی یصح رجوعہا
ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ یمین حتی لا یصح رجوعہ ویتوقف علی ما وراء المجلس
ولا خیار وجانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق - اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے
خلع لینا بمنزلہ خرید و قبول لینے کے ہے حتی کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اسکا توقف نہیں ہے
تو خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتی کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے اور مجلس کے بعد
پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب
ہوتا ہے ف توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم دینا قبول کرے
تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اسمیں شوہر جاکر کے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک
خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائیگی
لیکن عورت کا اسکو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعوض ہزار کے خریدنا ہوا تو اسکے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسنے ہزار دیکے
بعد اپنی بضع پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے بیع
میں خیار جائز ہے یعنے مشتری جاکر لیتا ہے اسیطرح عورت کو بھی تین روز کا جاکر کرنا جائز ہے اور اسیطرح اگر غلام نے اپنے آپکو اپنے مولی
سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولی نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو مولی
کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی
عتق مالی میں غلام کی جانب ہے - ومن قال لامرأتہ طلقتک امس علی الف درہم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول

قول الزوج ومن قال لغیرہ بعت منک ہذا العبد بالف درہم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری
جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ میں نے
قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جسنے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے کل کے روز فروخت
کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف۔ پس حاصل یہ ہوا
کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہے حالانکہ قول شوہر کا قبول ہے اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہونگے
اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بائع پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہے
ووجہ الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبہ فالاقرار بہ لا یکون اقرارا بالشرط لصحتہ بدونہ اما البیع فلا یتم
الا بالقبول والاقرار بہ اقرار بما لا یتم الا بہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب
سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور رہی
بیع تو وہ بدون قبول کیے تمام نہیں ہوتی کہ جب بائع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع
پوری نہیں ہوتی یعنے مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا ف۔ توضیح یہ کہ جب بائع
نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیچنا بدون قبول مشتری کے نہیں ہوتا پھر
یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہوگا جو مشتری کہے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع
دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا اقرار ہے یعنے اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت
نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لادے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کالخلع کلاہما
یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے فرمایا کہ باہمی
شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات و خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق
جو نکاح کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف۔ مراد ہر حق سے مہر اور گذشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر
ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق شرعی
ہے وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رح کے
قول پر صحیح یہ کہ فقط مہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس کو
واپس نہیں لے سکتا ہے ف۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ
کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں مہر سے
کچھ ساقط نہوگا ب۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی اسمیں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اُسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز
ہے اور یہی صحیح ہے ف۔ اور اگر خلع دینا خرید فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ
بعوض ہزار درم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاوی صغری میں ہے کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع و مبارات
کے ہے۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اُجرت سے بری ہے تو منتقی میں ہے کہ اگر مدت
بیان کی تو اس مدت تک ورنہ دو برس تک دودھ پلاوے اور فتاوی میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں معف۔ وقال
محمد رح لا یسقط فیہما الا ما سمیاہ وابو یوسف رح معہ فی الخلع ومع ابی حنیفۃ رح فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ
خلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکاحی نہیں ساقط ہوگا سوائے اُسکے جسکو دونوں بیان کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں
مثل قول امام محمد ہے اور مبارات کی صورت میں مثل قول ابی حنیفہ ہے۔ لمحمد ان ہذہ معاوضۃ وفی المعاوضات یعتبر المشروط

لا غیرہ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع ومبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط
کر لیا جاوے اور اُسکے سوائے معتبر نہیں ہے ف۔ تو جس حق کا ساقط ہونا شرط کیا ہو وہ ساقط ہوگا۔ ولابی یوسف رح
ان المبارأة مفاعلة من البراءة فتقتضيها من الجانبين وانه مطلق قيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض
اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل في نقض النكاح ولا ضرورة الى انقطاع الاحكام۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل
یہ ہے کہ مبارات کے معنے یہ ہیں کہ بری ہونا جانبین سے ہو تو یہ مقتضی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جاوے
لیکن حق مطلق تھا ہمنے اُسکو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل اُنکی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو مقتضی ہے اور
یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ ولابی حنیفۃ رح ان الخلع ینبئ
عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو مطلق كالمبارأة فيعمل باطلاقهما في النكاح واحكامه وحقوقه۔ اور امام
ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنے سے جدا کرنا نکلتا ہے جیسے خلع النعل کے معنے جوتے پاؤں سے الگ کرنا اور خلع العمل کے
معنے کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جیسے مبارات تو نکاح اور اسکے احکام اور اُسکے حقوق میں خلع ومبارات کی اطلاق پر عمل
کیا جائیگا ف۔ یعنی مطلقاً ہر ایک حق وحکم نکاح سے خلع وبریت ہو جائیگی۔ ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالها لم يجز
عليها۔ اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بعوض دختر کے مال کے کرایا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہوگا ف
بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے۔ لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم بخلاف
النكاح لان البضع متقوم عند الدخول ولهذا يعتبر خلع المريضة من الثلث ونكاح المريض بمهر المثل من جميع
المال واذا لم يجز لا يسقط المهر ولا يستحق مالها۔ اسوجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اسواسطے
کہ نکاح سے نکلنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے
یعنے باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے اسوجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال
ہوتی ہے اور اسیوجہ مذکورہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض میں خلع لیا جسمیں وہ مر گئی تو اسکا خلع اُسکے تہائی ترکہ
سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے
پھر جب معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا مہر ساقط نہوگا اور شوہر اسکے مال کا مستحق نہوگا۔ ثم يقع الطلاق في
رواية وفي رواية لا يقع والاول اصح لانه تعليق بشرط قبوله فيعتبر بالتعليق بسائر الشروط۔ اور واضح ہو کہ باپ کے اپنی
دختر کے اسطرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور پہلا اصح ہے کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ
کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اسکا قیاس دیگر مشروطات پر ہوگا ف۔ یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے ویسے ہی
شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو
طلاق واقع ہو گئی صدر شہید شیخ عتابی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے ع۔ وان خالعها على الف على انه
ضامن فالخلع واقع والالف على الاب۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس کا
ضامن ہے تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے۔ لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب
اولى ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل تحت ولاية الاب۔ کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ
اولی صحیح ہے اور عورت کا مہر ساقط ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے اگر شوہر و زوجہ کے سوائے کسی شخص
نے شوہر سے کہا کہ اگر اپنی زوجہ کو خلع دیوے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھپر ہے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیدیا تو خلع صحیح ہے اور
عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہے پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولی صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا پڑیگا

اور عورت کا مہر اِسواسطے ساقط نہوگا کہ باپکو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہین ہی- وان شرطا الالف علیہا توقف علی قبولہا ان کانت من اہل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال- اور اگر شوہر نے اس ہزار درم عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جسکے باپ نے خلع کرایا ہی تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہی بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہو کر چھٹکارا ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہی پس اگر صغیرہ نے قبول کیا تو طلاق پڑجائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال نہین واجب ہوگا- لانہا لیست من اہل الغرامۃ فان قبلہ الاب عنہا ففیہ روایتان- کیونکہ صغیرہ اس لائق نہین ہی کہ اُسپر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اُسکی طرف سے عوض خلع قبول کرلیا تو اسمین دو روایتین ہین ف ایک روایت مین خلع صحیح ہی کیونکہ محض نفع ہی اسلئے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے ملکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہی تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہی جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہی لیکن اس روایت مین تامل ہی اور دوسری روایت مین یہ خلع نہین صحیح ہی کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی مین ہی اور اسمین نیابت جاری نہین ہوتی ہی ع ہ

وکذا ان خالعہا علی مہرہا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر- اور یونہی اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اُسکے مہر پر خلع دیا اور اُسکا باپ اُسکے مہر کا ضامن نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہی پس اگر اُسنے قبول کیا تو طالقہ ہوگئی اور مہر ساقط نہوگا ف کیونکہ تاوان اُٹھانے کے لائق نہین ہی- وان قبل الاب عنہا فعلی الروایتین- اور اگر باپ نے اُسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دو روایتون مذکورۂ بالا پر ہی ف یعنی ایک روایت مین خلع صحیح ہی اور اسمین تامل ہی اور دوسری روایت مین نہین صحیح ہی ۲- اور تاج الشریعۃ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا بروایت مختار عامۂ مشائخ صحیح ہی اور دوسری مین نہین- وان ضمن الاب المہر وہو الف درہم طلقت- اور اگر صغیرہ کے باپ نے مہر کی ضمانت کرلی اور وہ ہزار درم ہین تو عورت طالقہ ہوجائیگی- لوجود قبولہ وہو الشرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط تھا ف اور چونکہ عورت صغیرہ ہی لہذا یہ طلاق اُسکے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا ہم کی ضمانت بیان اسیقدر رہوئی اگرچہ مہر ہزار درم ٹھہرا ہو چنانچہ فرمایا- ویلزمہ خمس مایۃ استحسانا وفی القیاس یلزمہ الالف- اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونگے اور یہ استحسان ہی- اور قیاس مقتضی ہی کہ ہزار درم لازم ہون ع م

فی الکبیرۃ اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومہرہا الف ففی القیاس علیہا خمس مایۃ زائدۃ وفی الاستحسان لاشئ علیہا لانہ یراد بہ عادۃ حاصل ما یلزم لہا- اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق مین ہی جبکہ اُسنے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اسکا مہر بھی ہزار درم ہی تو قیاس مقتضی ہی کہ عورت پر نصف مہر پانسو درم سے زائد بھی پانسو درم واجب ہون ولیکن استحسان کی دلیل سے اُسپر کچھ واجب نہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از روے عادت یہ مراد ہوتی ہی کہ جو کچھ عورت کے واسطے شوہر پر حاصل رہا ہی اس مال پر خلع لیا ف یعنی جبکہ اُسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخول طلاق دینے مین شوہر کے ذمہ صرف پانسو درم لازم ہونگے تو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہی کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہو تو مین اُس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچسو درم ہوا تو وہ اُس سے بری ہوگیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہوگا (فروع) اگر عورت کو کہا کہ مین نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ مین کچھ مہر ساقط نہوگا اور محیط مین ہی کہ صحیح یہ ہی کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اُسکا رہا اور جو باقی ہی وہ شوہر سے ساقط ہوا ۱۲ م

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان مین ہی- اصل ظہار مین یہ ہی کہ اپنی زوجہ کو یون کہے کہ تو مجھپر مثل میری ماں کی ظہر کے ہی اور ظہر پیٹھ کو کہتے

چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے
پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے حتیٰ کہ اگر تشبیہ نہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے
حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے
خواہ نیت ہو یا نہو اسیطرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جسکے ساتھ تمام بدن کی
تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور
شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہوگا اور شرط ہے کہ شوہر تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو
لہٰذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جبتک کفارہ نہ دے عورت
سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک رغبت پہونچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **واذا قال الرجل لامرأته
انت علی کظهر امی فقد حرمت علیه لا یحل له وطیها ولا مسها ولا تقبیلها حتی یکفر عن ظهاره** ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
سے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اسپر حرام ہوگئی تو اسکے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو مساس کرنا یا اسکا بوسہ لینا
حلال نہیں ہے یہانتک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ **لقوله تعالیٰ والذین یظاہرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر
رقبة من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون به والله بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا
فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا** ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اسی کام کی طرف
جھکتے ہیں جسکو منھ سے کہا تو انپر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کرین باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جسکی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور جو کچھ
تم کام کرتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جسنے بردہ نہ پایا تو اسپر دو ماہ کے پے درپے روزے واجب ہیں باہمی مساس سے پہلے پھر جسکو
یہ طاقت نہو تو اسپر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے **ف** ۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ
رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھو دیا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اُسنے مجھسے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام یہ آیتہ لیکر نازل ہوے۔ **قد سمع الله قول التی
تجادلک فی زوجها وتشتکی الی الله الایة** ۔ ع۔ **والظهار کان طلاقا فی الجاهلیة فقرر الشرع اصله ونقل حکمه الی
تحریم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح** ۔ اور زمانۂ جاہلیت میں ظہار کی طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار
رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے **ف** یعنی ظہار کو قائم رکھا
لیکن زمانۂ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ **وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب
المجازاة عليها بالحرمة وارتفاعها بالکفارة** ۔ یہ حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم قوی جہت سے ہے کیونکہ یہ قول فحش و جھوٹ ہے تو مناسب
ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے سزا دیجاوے **ف** ۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کی پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
بیہودہ ہے حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسنے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کر دیگئی یہانتک کہ
وہ کفارہ دے۔ **وارتفاعها بالکفارة** ۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ **ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعیه
لئلا یقع فیه کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم** ۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
حرام ہوا جو وطی کی جانب پہونچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعے سے وطی میں مبتلا نہو جاوے جیسے احرام میں ہے برخلاف
حائضہ اور روزہ دار کے **ف** ۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوائے فرج کے

دخول کے کہ یہ حرام ہے اور احرام مین فرج کا دخول حرام اور بوسہ ومساس وغیرہ جن سے وطی مین پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام
ہین تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی مین مبتلا نہو جاوے اسی طرح یہان بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ لے
تو شاید کہ وطی مین مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزین جو وطی کیطرف پہونچاتی ہین وہ بھی حرام ہین - تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار
مین کفارہ سے پہلے وطی کیطرح وہ چیزین بھی حرام ہین جو وطی تک نوبت پہونچاتی ہین - اور حائضہ کا بوسہ ومساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ
کو بوسہ لینا ومساس کرنا جائز ہے - لانہ یکثر وجودہما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظہار والاحرام - کیونکہ
حیض اور روزہ کا ورود بار بار ہوتا ہے پس اگر بوسہ ومساس وغیرہ جو وطی تک پہونچانے والی چیزین ہین حرام کی گئین ہوں تو تکلیف حرج
تک نوبت پہونچ جاوے اور ظہار و احرام کا یہ حال نہین ہے ف - یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ ونادر ہوتا ہے - فان وطیہا قبل
ان یکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفارۃ الاولی ولا یعاود حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل
الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر - پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کرے تو اللہ تعالے سے استغفار کرے
اور سوائے پہلے کفارہ کے اُسپر کوئی دوسری چیز واجب نہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی نکرے جبتک کفارہ ندے کیونکہ جس شخص نے
ظہار مین قبل کفارہ کے وطی کرلی تھی اُسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار کر اور پھر ایسا کر تا
یہانتک کہ کفارہ دیدے ف - رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث مین استغفار کا حکم مذکور نہین ہے
اور اسی پر جمہور فقہا کا عمل ہے - ولو کان شیء آخر واجبا لبینہ علیہ السلام - اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ضرور اُسکو بیان فرماتے - قال وہذا اللفظ لا یکون الا ظہارا لانہ صریح فیہ - مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا
کہنا یعنی تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنے مین صریح ہے - ولو نوی بہ الطلاق لا یصح
اور اگر اُسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہین صحیح ہے - لانہ منسوخ فلا یتمکن من الاتیان بہ - کیونکہ اسکا طلاق ہونا منسوخ
ہے تو اُسکو ایسا کرنے کا اختیار نہوگا ف - یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی مین موضوع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی مین لینا
شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہین ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دی
تو بدائع کے موافق یہ ظہار نہوگا - واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذہا او کفرجہا فہو مظاہر - اور اگر زوجہ سے کہا
تو مجھپر مثل میری ماں کے شکم یا ران یا فرج کے ہے تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائیگا - لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ
وہذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ - کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جو ابدا
دائمی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو مین ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہین ہے - وکذا ان شبہہا بمن لا یحل لہ النظر الیہا
علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاعۃ - اور اسیطرح ظہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم مین سے
ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اُسکو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں ف - یا دودھ
شریکی بہن غرضکہ جو عورتین رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہین - لانہن فی التحریم المؤبد کالام - کیونکہ
یہ عورتین ماں کیطرح دائمی حرام ہین - وکذلک اذا قال راسک علی کظہر امی او فرجک او وجہک او رقبتک او
نصفک او ثلثک - اور اسیطرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھپر مثل میری ماں کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف
بدن یا تیرا تہائی بدن مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہے - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن ویثبت الحکم فی الشائع
ثم یتعدی کما بیناہ فی الطلاق - کیونکہ یہ اعضا ایسے ہین کہ انسے تمام بدن بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو شائع کہ پہلے حکم
جزو مین ثابت ہوکر تمام بدن مین ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم طلاق مین بیان کر چکے - ولو قال انت علی مثل امی او کامی
یرجع الی نیتہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کے مثل یا میری ماں کے مانند ہے تو اُسکی نیت کیطرف رجوع کیا جائیگا

حکمہ- تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو ف- یعنی جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا- فان قال اردت الکرامۃ فہو کما قال
پس اگر اُسنے کہا کہ مین نے کرامت مراد لی تھی تو اسکے کہنے کے موافق ہوگا- ف- یعنی اُسنے کہا کہ جیسے مین اپنی مان کو معظمہ کرکے
سمجھتا ہون اسی طرح تو بھی کریمہ ہے تو یہ ظہار نہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے- لان التکریم بالتشبیہ فاشٍ فی الکلام- کیونکہ بات
مین کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے- وان قال اردت الظہار فہو ظہار- اور اگر اُسنے کہا کہ مین نے ظہار کی
نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے- لانہ تشبیہ بجمیعہا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ- کیونکہ یہ مان کے پورے
بدن سے تشبیہ ہے اور اسمین عضوی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہین ہے تو نیت کی حاجت ہوئی ف- پس اگر اُسنے کہا کہ حرام طور
پر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا- وان قال اردت الطلاق فہو طلاق بائن- اور اگر اسنے کہا
کہ مین نے طلاق کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے- لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
کیونکہ حرام ہونے مین یہ مان کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُسنے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے اور اُس سے طلاق کی نیت کی ف- حالانکہ اس سے
طلاق بائنہ پڑجاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق مین گذرا- وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف-
اور اگر اسکی کچھ نیت نہو تو ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہین ہے ف- یعنی اسپر کفارہ متعلق نہین ہوگا-
لاحتمال الحمل علی الکرامۃ- کیونکہ شاید کرامت کے معنے پر محمول ہو ف- لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے-
وقال محمد یکون ظہارا لان التشبیہ بعضو منہا لما کان ظہارا فالتشبیہ بجمیعہا اولی- اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو مان کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو مان کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولی
ظہار ہوگا ف- اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے اور ظاہر محیط مین اسیکو ترجیح دی- ج- وان عنی بہ التحریم لا غیر
فعند ابی یوسف ہو ایلاء لیکون الثابت بہ ادنی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تختص بہ- اور اگر
اُسنے مثل مان یا مانند مان کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی
حرمت ان دونون مین سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اسقدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ف- لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اسکے ظہار ہونے مین اختلاف نہونا چاہیے- ف ع- ولو قال انت علی حرام ونوی
ظہارا او طلاقا فہو علی مانوی- اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے جیسے میری مان اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
کے موافق ہوگا- لانہ یحتمل الوجہین الظہار لمکان التشبیہ والطلاق لمکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم تکن
لہ نیۃ فعلی قول ابی یوسف رح ایلاء وعلی قول محمد رح ظہار والوجہان بیناہما- اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونون کا
احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ
اُسکی کچھ نیت نہین ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلاء ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونون وجہین ہم بیان کر چکے- وان قال انت
علی حرام کظہر امی ونوی بہ طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظہارا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو علی مانوی لان التحریم یحتمل کل ذلک
علی ما بینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لا یکون ظہارا وعند ابی یوسف رح یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعہ
ولابی حنیفۃ انہ صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیرد التحریم الیہ- اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے جیسے میری مان
کی پیٹھ اور اس سے اُسنے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اسکی
نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے صرف صاحبین مین اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
کے نزدیک اگر اُسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونون ہو جائینگے اور یہ اپنے موقع پر گذر

ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام ظہار کے معنے مین صریح ہی تو دوسری چیز نہین ہوسکتی پھر وہ حکم ہی وہ یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر محمول دیا جائیگا ف‍ـــ شمس الائمہ سرخسی نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہین ہوسکتا تو دونون جمع ہونے کی کوئی صورت نہین ہی - قال ولا یکون الظہار الامن الزوجۃ حتی لوظاہر من امتہ لم یکن مظاہرا لقولہ تعالیٰ من نسائہم ولان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحۃ ولان الظہار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکۃ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہین ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتی کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا تو ظہار کرنے والا نہوگا کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا - یظاہرون من نسائہم - یعنی نساء کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ مملوکہ کی حلت اسکے مملوک ہونے کے تابع ہی تو اسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہین کرسکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہی یعنے عرب کی لغت مین ظہار بمعنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنے مین آیا اور حال یہ ہی کہ مملوکہ عورت کے بارہ مین طلاق نہین وارد ہی ف‍ـــ تو جب اصل نہ وارد ہی تو منقول یعنے ظہار بھی نہین ہوسکتا - فان تزوج امرأۃ بغیر امرہا ثم ظاہر منہا ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک - اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اسطرح کہ کسی فضولی نے بدون عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہی کیونکہ جس وقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اسکی منکوحہ نہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا ظہار کرنا کوئی بد قول نہین ہوا اور یہ ظہار متوقف بھی نہین رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق مین سے نہین ہی تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تب صحیح ہو جاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جسنے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا ابھی متوقف ہی حتی کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق مین سے ہی ف‍ـــ کیونکہ جسنے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اسکی پوری ملک ہو جائے اسواسطے کہ غیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہین ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف مین غلام آزاد کرنا حق ملک ہی تو متوقف رہتا ہی حتی کہ بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہی اور نکاح موقوف مین ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہین لہذا موقوف نہین رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہی ومن قال لنسائہ انتن علی کظہر امی کان مظاہرا منہن جمیعا لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف الطلاق - اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہو جائیگا ہو کم اسواسطے کہ اُسنے ظہار کو ان سب عورتون کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتون کی طرف طلاق کو نسبت کیا ف‍ـــ اور اگر تم سب طالقہ ہو تو سب پر طلاق پڑجاتی ہی اسیطرح اگر سبکو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائیگا - وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ اور اُسپر ان عورتون مین سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا - لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ - اسواسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق مین ثابت ہو گئی - والکفارۃ لانہاء الحرمۃ فیتعدد بتعددہا - اور کفارہ اسواسطے ہوتا ہی کہ حرمت کو ختم کر دے تو جتنی حرمتین ہونگی اسیقدر کفارے ہونگے - بخلاف الایلاء منہن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمۃ الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم - برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء مین کفارہ لازم ہونا اللہ تعالےٰ کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لیئے ہی اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے مین اللہ تعالےٰ کا نام متعدد مذکور نہین ہوا ف‍ـــ بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہا کہ تو مجھ پر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا ربا یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہی تو طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اُسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیہ - اگر تجھسے نکاح کرلون

۔ تو مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو ظہار صحیح ہے حتی کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہے تو سو کفارے
لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسون میں تو ہر ظہار مین کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُسنے
ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہین۔ ت ر۔ واضح ہو کہ ایلاء و ظہار
مین کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار مین جو فحش قول زبان سے نکالا وہ محض کبیرہ گناہ
ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اسوقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر
سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہے یا یون کہ مین تجھ پر تیری ماں کی پیٹھ کے مثل ہون تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہین ہے اور
یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری ماں ہے تو ظہار نہوگا۔ اگر شوہر
نے کفارہ ظہار دینے مین تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسکے شوہر کو مجبور کریگا اور عورت کو اختیار ہے کہ کفارہ سے
پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع کرے۔ اگر شوہر نے کہا مین نے کفارہ ادا کر دیا تو اسکے قول کی تصدیق
کیجائیگی بشرطیکہ جھوٹ بولنے مین معروف نہو اور اگر اُسنے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکو
قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ مین مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ مین نہین مارا جاتا ہے۔ مع۔

فصل فی الکفارۃ۔ یہ فصل کفارہ کے بیان مین ہے مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جمہور مشائخ
کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی مین مذکور ہے کہ قول فحش صرف توبہ سے معاف ہوگا تعلیل ہذا
کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہین ہے اسواسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی تب
کفارہ کا سبب ہے کہ اُسنے فحش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونون اس کفارہ کا سبب مین۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر
اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب مین بیان فرمایا کہ۔ **وکفارۃ الظہار عتق رقبۃ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین
فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا**۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پاوے تو پے درپے دو ماہ کے روزے
رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ **للنص الوارد فیہ فانہ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب**۔
بدلیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب مین وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اس ترتیب سے یہ کفارہ ہے ف۔ یعنی
روزے اسوقت جائز ہین کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہو تب اسکو ساٹھ مسکینون کا کھانا دینے سے
ادا کرنا جائز ہے۔ **قال وکل ذلک قبل المسیس**۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ **وہذا فی الاعتاق
والصوم ظاہر للتنصیص علیہ**۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے مین ظاہر ہے کیونکہ اس پر صریح نص ہے ف۔ یعنی
قولہ من قبل ان یتماسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونون صورتون مین منصوص فرمایا
چنانچہ آیت اوپر گذری۔ **وکذا فی الاطعام لان الکفارۃ فیہ منہیۃ للحرمۃ فلا بد من تقدیمہا علی الوطی لیکون الوطی
حلالا**۔ اور یہی حکم طعام دینے مین ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اسواسطے کہ ظہار مین کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا
وطی سے مقدم ہونا ضرور ہے تاکہ وطی حلال واقع ہو ف۔ یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہان تک کہ
کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہانتک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہو گیا
کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہین پس بردہ و روزہ و طعام انہین سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ
بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ **قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرۃ والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیر و
الکبیر**۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے مین ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر مملوک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو
یا نابالغ ہو ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ **لان اسم الرقبۃ ینطلق علی ہولاء**

اذ ہی عبارۃ عن الذات المرقوقۃ المملوکۃ من کل وجہ۔ کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی ذات جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہو ف۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ والشافعی یخالفنا فی الکافرۃ ویقول الکفارۃ حق اللہ تعالے فلا یجوز صرفہ الے عدو اللہ تعالے کالزکوٰۃ۔ اور امام شافعیؒ رقبہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الٰہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرف کرنا نہیں جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے ف۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح اور یہاں مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا ف۔ ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ وقصد من الاعتاق التمکن من الطاعۃ۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق عز وجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے ف۔ پھر اگر بعد آزاد ہو جانے کے اسنے ایسا نکیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا ثم مقارنۃ المعصیۃ بحال یہ الے سوء اختیارہ۔ پھر معصیت سے ملا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے ف۔ یعنی مملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الٰہی اختیار نکی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العمیاء ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفائت جنس المنفعۃ وہی البصر او البطش او المشی وہو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادائے کفارہ سے مانع ہے ف۔ یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اختلت المنفعۃ فہو غیر مانع۔ اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتی یجوز العوراء ومقطوعۃ احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف۔ اور رہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جسکا ایک ہاتھ اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانہ ما فات جنس المنفعۃ بل اختلت۔ کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعۃ المشی فہو علیہ متعذر۔ برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلیئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے۔ ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز وہو روایۃ النوادر لان الفائت جنس المنفعۃ الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعۃ باق فانہ اذا صیح علیہ یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وہو اخرس لا یجزیہ۔ اور بہرہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہمنے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلا مادر زاد بہرا اور وہی گونگا ہو تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین۔ اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما فبفواتہما یفوت جنس المنفعۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انہیں دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل۔ ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہو۔ لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع۔ کیونکہ اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یجن ویفیق یجزیہ لان الاختلال غیر مانع - اور جو بردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اُسکو افاقہ ہوتا ہو تو حالت افاقہ
مین اُسکو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ اسمین جو خلل ہو وہ مانع نہین ہو - ولا یجزئ عتق المدبر وام الولد لاستحقاقہما الحریۃ بجہۃ
فکان الرق فیہما ناقصا - اور اگر بردہ مملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہو یعنی مدبر کیا یا مالک کی اس سے
اولاد ہوئی ہو تو کفارہ مین اسکا آزاد کرنا کافی نہین ہو کیونکہ ایک راہ سے ان دونون کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہو تو انکا مملوک
ہونا ناقص ٹھہرا **ف** حالانکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہو کیونکہ نص قرآنی مین مطلق رقبہ سے مراد کامل مملوک ہوگا - وکذا
المکاتب الذی ادی بعض المال لان اعتاقہ یکون ببدل - یعنی اگر مملوک کو نوشتہ لکھ دیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے
تب تو آزاد ہو تو کفارہ ظہار مین اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہین جبکہ اُسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا
وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولہذا تقبل الکتابۃ الانفساخ بخلاف امومیۃ الولد والتدبیر لانہما
لا یحتملان الانفساخ - اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ مملوک ہونا اسمین ہر وجہ سے باقی ہو
اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہو کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اُس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو
مدبر کیا ہو کہ ان دونون کی ملکیت ناقص ہو کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہین کہ فسخ کیا جاوے **ف** لیکن یہ روایت نوادر کی
اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہو اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رح ذکر کیا ہو - فان اعتق مکاتبا لم یود شیئا جاز
اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسنے کچھ مال ادا نہین کیا ہو تو جائز ہو - خلافا للشافعی لانہ استحق الحریۃ بجہۃ الکتابۃ فاشبہ
المدبر - اسمین امام شافعی نے اختلاف کیا اُنکی دلیل یہ ہو کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دیدینے کے آزادی کا مستحق ہوا تو مدبر
کے مشابہ ہوگیا **ف** اور مدبر کو بیچنا اور کفارہ مین آزاد کرنا اُنکے نزدیک جائز ہو تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جسنے
ابھی کچھ مال ادا نہین کیا ہو اور اسمین حنفیہ پر الزام ہو کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ مین جائز نہین کہتے ہو
حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہو تو یہ بھی جائز نہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے پورا نہین ہو کہ
کتابت فسخ ہو سکتی ہو اور مدبر کرنا فسخ نہین ہوتا ہو تو دونون مین فرق ہوگیا - ولنا ان الرق قائم من کل وجہ علی ما بینا
اور ہماری دلیل یہ ہو کہ مکاتب مین ہر طرح سے ملکیت قائم ہو چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے - ولقولہ علیہ السلام المکاتب عبد
ما بقی علیہ درہم - اور یہ دلیل ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھدیا جائے وہ غلام رہتا ہو جبتک
اُسپر ایک درم باقی رہے **ف** رواہ ابو داؤد وغیرہ - والکتابۃ لا تنافیہ فانہ فک الحجر بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ
بعوض فیلزم من جانبہ ولو کان مانعا ینفسخ لمقتضی الاعتاق اذ ہو یحتملہ الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی
المحل بجہۃ الکتابۃ او لان الفسخ ضروری لا یظہر فی حق الولد والکسب - اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہو جو آزاد کرنے کے
منافی نہین ہو کیونکہ نوشتہ دینا تو اسکی ممانعت دور کرنا ہو یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہو جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق
ہو کہ نوشتہ دینا بعوض ہو تو غلام کی طرف سے لازم ہو اور اگر وہ کفارہ مین آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقتضی ہو کہ نوشتہ
ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہو اور آزاد کرنا فسخ نہین ہوتا لیکن اتنی بات ہو کہ جس مکاتب کو کفارہ مین آزاد کیا اسکو اسکی
کمائی اور اولاد مسلم رہیگی اسواسطے کہ اسکی ذات مین آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہو یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بضرورت ثابت
ہوا ہو تو اولاد و کمائی کے حق مین اسکا کچھ اثر ظاہر نہوگا **ف** پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اُسنے ہنوز کچھ
ادا نہین کیا پھر اُسکو کفارہ ظہار مین آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اُسنے اسوقت تک کمایا وہ اُسی کا
ہوگا اور جو کچھ اسکی اولاد اس درمیان مین پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہو - وان اشتری
اباہ او ابنہ ینوی بالشراء الکفارۃ جاز عنہا - اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہو اُسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خریدا اس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارۂ ظہار سے جائز ہی ف۔ یعنی صورت یہ ہی ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہی مگر اُسکا باپ
کسی شخص کا غلام ہی جس سے اُسنے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اُسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی کہ اس سے
جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہوا پس اُس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار مین واقع ہو
تو دونون صورتون مین کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہی کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک مین آوے
تو وہ ملک مین نہین رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہی لہذا اگر سوائے باپ بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدا اس نیت
سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رح لایجوز وعلی ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ تاتیک
فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارۂ ظہار ادا نہین ہوگا اور اگر اسطرح کفارہ قسم مین کیا تو بھی
یہی اختلاف ہی اور عنقریب کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف۔ اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا
اور پہلا قول امام ابوحنیفہ کا ہی اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے مین اسکے فعل
کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت مین قبول کرے اور اگر اُسنے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بمدمیراث
کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارۂ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہین جائز ہی ع۔ فان اعتق نصف
عبد مشترک وہو موسر وضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما۔ اور اگر اُسنے اپنے غیر کے درمیان مین
مشترک غلام مین سے نصف کفارہ مین آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہی پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دیدی
تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہی۔ لانہ یملک نصیب صاحبہ بالضمان فصار
معتقا کل العبد عن الکفارۃ وہو ملکہ بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانہ وجب علیہ السعایۃ فی نصیب الشریک
فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفۃ رح ان نصیب صاحبہ ینتقص علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالضمان ومثلہ یمنع
الکفارۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے
آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت مین کہ وہ غلام اسکی ملک مین تھا برخلاف اسکے اگر یہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو جائز نہین اسلیے
کہ غلام پر شریک کے حصہ کے لیے کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہی تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائیگا اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ شریک کا حصہ
اسکی ملک مین ناقص رہ گیا پھر کھوٹ کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک مین آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے
مانع ہی ف۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جاتا ابتداء آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہی مگر وہ ضامن کے حق مین
ہی ہو کفارہ کے حق مین نہین ہی پس جسوقت کفارہ مین آزاد کیا اُسوقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا۔ وان اعتق
نصف عبدہ عن کفارتہ ثم اعتق باقیہ عنہا جاز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ مین آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو
جائز ہی ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہی۔ لانہ اعتقہ بکلامین والنقصان متمکن علی ملکہ
بسبب الاعتاق بجہۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع کمن اضجع شاۃ للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم
لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وہذا علی اصل ابی حنیفۃ رح واما عندہما الاعتاق لایتجزی فاعتاق
النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین۔ کیونکہ اُسنے غلام کو دو دفعہ کلام کرکے آزاد کیا اور جو نقصان اُسکی ملکیت
مین پیدا ہوا وہ کفارہ مین آزاد کرنے کی وجہ سے ہی اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہین روکتا ہی اور یہی قول شافعی واحمد ہی
اور اسکی نظیر یہ ہی کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو پچھاڑا پس بکری کی آنکھ مین چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے
مانع نہین بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ مین گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک مین پیدا ہوا ہی اور یہ تقریر امام ابوحنیفہ
کی اصل پر ہی کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہی اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہین ہوتا پس حکم یہ ہی کہ آدھا آزاد کرنا بھی

پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کلام سے آزاد کرنا ہوگا ف۔ اور معلوم ہوچکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبدہ عن کفارتہ ثم جامع التی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یجز عند ابی حنیفہ رح۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جسکے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے ف۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہوگیا۔ لان الاعتاق یتجزی عندہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوسکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہوجاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہوگیا۔ واذا لم یجد المظاہر ما یعتق فکفارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز نپائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا اُسکی قیمت نپائی تو اُسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے در پے ہیں جنمیں ماہ رمضان نہو اور یوم عید و یوم بقرعید اور اُسکے بعد تین دن ایام تشریق بھی نہوں۔ اما التتابع فلانہ منصوص علیہ وشہر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من ابطال ما اوجبہ اللہ والصوم فی ہذہ الایام منہی عنہ فلا ینوب عن الواجب الکامل۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں صریح موجود ہے اور درمیان میں رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو روزہ اللہ تعالے نے فرض کیا ہے اُسکا مٹانا لازم آویگا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب نہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استانف الصوم عند ابی حنیفہ ومحمد رح۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں تو امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے ف۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جسکے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے درپے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رح لا یستانف لانہ لا یمنع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطا ففیما ذہبنا الیہ تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ ضرورۃ بالنص وہذا الشرط ینعدم بہ فیستانف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نئے سرے روزہ لازم نہیں ہے اور یہی قول شافعی ہے) اسکی دلیل یہ ہے کہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے درپے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہمنے اختیار کی اسمیں وطی پر تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تمنے بیان کی یعنے نئے سرے روزہ رکھنا تو اسمیں کل روزے بعد وطی کے ہوجاتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ بضرورت نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط نابود ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منہما یوما بعذر او بغیر عذر استانف لفوات التتابع وہو قادر علیہ عادۃ۔ اور اگر اُسنے ان دونوں ماہ میں سے ایکدن افطار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سرے سے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا نابود ہوگیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پے درپے رکھنے پر قادر ہے۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارۃ الا الصوم لانہ لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اُسکو کفارہ دینے مین کچھ نہین جائز ہی سوائے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پے درپے روزے رکھے
کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہین ہی تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہین رکھتا ہی۔ وان اعتق المولی او اطعم عنہ لم یجزہ۔ اور
اگر غلام کی طرف سے اُسکے مولی نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اُسکو کافی نہین ہی۔ لانہ لیس من اہل الملک فلا یصیر
مالکا بتملیکہ۔ کیونکہ اسکو مالک ہونے کی لیاقت نہین ہی تو وہ مولی کے مالک کرنے سے مالک نہوگا ف۔ اور یہی قول شافعی و احمد و
حسن بصری کا ہی۔ واذا لم یستطع المظاہر الصیام اطعم ستین مسکینا۔ اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت
نہو تو ساٹھ مسکینون کو کھانا دے۔ لقولہ تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا پھر جسکو روزون کی
طاقت نہو تو ساٹھ مسکینون کو کھانا دینا اُسکا کفارہ ہی۔ ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر او قیمۃ
ذلک۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہون (یا اُسکا آٹا یا ستو) یا ایک صاع چھوارہ یا جو دیوے یا اسکی قیمت دیدے۔ لقولہ
علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان
المعتبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقۃ الفطر وقولہ قیمۃ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ۔
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت مین اور حدیث سہل ابن صخر مین بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے
واسطے گیہون کا آدھا صاع ہی اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا
اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہی اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ مین ذکر کر چکے ف۔ واضح ہو کہ اوس ابن الصامت
نے حدیث روایت نہین کی بلکہ اُنکی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے اُنکے ظہار کرنے کا قصہ ابو داؤد نے روایت کیا اسمین اول آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہین پاویگا آپ نے فرمایا کہ پے درپے دو ماہ روزے
رکھے اُسنے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہی روزہ نہین رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینون کو کھانا کھلادے اسنے کہا کہ اُسکے پاس کچھ
نہین ہی جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ مین اُسکو ایک عرق چھوارے کا دونگا اُسنے عرض کیا کہ مین اُسکو ایک عرق چھوارے کی مدد کرون
آپ نے فرمایا کہ خوب ہی اُسکو ساٹھ مسکینون کو تقسیم کردے۔ ابو داؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق مین تیس صاع سماتے
ہین اور کہا کہ یہ اصح ہی اور تیسرے طریق کی روایت مین پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہی اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہین ہی
بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہی اور یہی مبسوط مین مذکور ہی اور اس حدیث کے آخر مین ہی کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھابہ خرما دیا جسمین
پندرہ صاع سماتے ہین رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن ان دونون حدیثون مین جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہین ہی۔ م ع۔ فان
اعطی منا من بر و منوین من تمر او شعیر جاز۔ اور اگر اُسنے چوتھائی صاع گیہون دیے اور اُسکے ساتھ نصف صاع چھوارے
یا جو دیدیے تو جائز ہی۔ لحصول المقصود اذ الجنس متحد۔ بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جنس متحد ہو۔ وان امر غیرہ ان
یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاہ۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارۂ ظہار مین میری طرف سے
کھانا دیدے اور اُسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہو گیا۔ لانہ استقراض معنی والفقیر قابض لہ اولا ثم لنفسہ فتحقق تملکہ
ثم تملیکہ۔ کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی مین ہی اور چونکہ اسمین قبضہ چاہیے تو فقیر نے پہلے اُسکے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیابت کے
پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک مین لینا پھر فقیر کے ملک مین دینا متحقق ہو گیا۔ فان غداہم وعشاہم جاز قلیلا کان
ما اکلوا او کثیرا۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیرون کو اول وقت کا کھانا دیا پھر شام کا کھانا دیا تو جائز ہوگا خواہ
انھون نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو ف۔ یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گیہون سے کم کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال
الشافعی رح لا یجزیہ الا التملیک اعتبارا بالزکوۃ وصدقۃ الفطر وہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا ینوب منابہ الاباحۃ
ولنا ان المنصوص علیہ ہو الاطعام وہو حقیقۃ فی التمکین من الطعم وفی الاباحۃ ذلک کما فی التملیک اما الواجب

فی الزکوٰۃ الایتاء و فی صدقۃ الفطر الاداء وہما للتملیک حقیقۃ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا
نہین جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہدے یہ کھانا مین نے تمھاری ملک مین دیا خواہ وہ کھاوین یا لیجاوین جیسے
زکوٰۃ و صدقۂ فطر مین ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کو
مباح کر دینا اسکا قائم مقام نہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نص قرآن مین کھانا کھلانا مذکور ہے اور اسکے حقیقی معنی یہ ہین کہ انکو کھا لینے پر
قادر کیا جاوے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے مین حاصل ہوجاتی ہے جیسے مالک کر دینے مین حاصل ہوتی ہے رہی زکوٰۃ تو اسمین فرض
یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقۂ فطر مین ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونون کے حقیقی معنے مالک کر دینے کے ہین - و
لو کان فیمن عشاہم صبی فطیم لا یجزیہ - اور اگر ان لوگون مین جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیرخوار ہو تو کفارہ
ادا نہوگا - لانہ لا یستوفی کاملا - کیونکہ وہ پورا طعام نہین کھا سکتا ہے ف - یعنی اُسکی غذا صرف طعام نہین ہے بلکہ کچھ طعام
اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اُسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا - ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستیفاء الی الشبع
وفی خبز الحنطۃ لا یشترط الادام - اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھرپیٹ روٹی
کھانا ممکن ہو اور گیہون کی روٹی کھلانے مین ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہین ہے - وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما
اجزاہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ - اور اگر اُسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہوگا
اور اگر اُسنے ایک ہی روز مین دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا ف - یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونون وقت
پیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارۂ ظہار ادا ہوگیا اور اگر اُسنے ایک ہی دن مین اُسکو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دیا تو سوائے
ایکدن کے نہین جائز ہے - لان المقصود سد خلۃ المحتاج والحاجۃ تتجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ وہذا
فی الاباحۃ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قیل لا یجزیہ وقد قیل یجزیہ لان الحاجۃ
الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدۃ لان التفریق واجب بالنص - اسواسطے کہ مقصود یہ ہے
کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہوگیا اور
یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے مین بلا خلاف جائز ہے اور رہا ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے مین بعض کے نزدیک نہین
جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز مین نئی نئی پیدا ہوجاتی ہے برخلاف اسکے
اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہین جائز ہے کیونکہ متفرق کرکے دینا نص قرآنی واجب ہے - وان قرب التی
ظاہر منہا فی خلال الاطعام لم یستانف - اور اگر طعام دینے کے درمیان اُسی عورت سے وطی کرلی جس سے ظہار کیا تھا
تو نئے سرے سے طعام نہین دیگا - لانہ تعالیٰ ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ
لانہ ربما یقدر علی الاعتاق او الصوم فیقعان بعد المسیس والمنع لمعنی فی غیرہ لا یعدم المشروعیۃ فی نفسہ
کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے مین یہ شرط نہین فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اُسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے
منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان بردہ آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہوجاتا ہے حتی کہ اسکو
اسے کفارہ دینا پڑتا ہے تو یہ دونون بعد وطی کے واقع ہوجائینگے اور یہ بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز مین پائی جاتی ہے تو
بذات مشروع ہونے کو منافی نہین ہے ف - جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے
قابل ہے تو اُسکی ذاتی خرابی نہین ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ممنوع ہے کہ اُس روز لوگ عید کرتے ہین تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے
خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات مین مشروع ہے مگر اسوجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال ہے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت
کرنے کا اور مکروہ اوقات مین نماز پڑھنے کا ہے - م ع - واذا اطعم عن ظہارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعا من بر

لم یجزہ الا عن واحد منهما عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یجزیه عنهما وان اطعم ذلک عن افطار وظهار اجزاہ عنهما - اور اگر اُسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساٹھ مسکینوں کو دیا اسطرح کہ ہر مسکین کو ایک صاع گیہوں دیے تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک دونوں ظہار مین سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دونوں ظہار کا کفارہ ادا ہوجائیگا اور اگر اسطرح رمضان کے ایک روزہ عمداً توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دونوں سے ادا ہوجائیگا - له ان بالمؤدی وفاء بهما والمصروف الیه محل لهما فیقع عنهما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولهما ان النیة فی الجنس الواحد لغو وفی الجنسین معتبرة واذا لغت النیة والمؤدی یصلح لکفارة واحدة لان نصف الصاع ادنی المقادیر فیمنع النقصان دون الزیادة فیقع عنها کما اذا نوی اصل الکفارة بخلاف ما اذا فرق فی الدفع لانه فی الدفعة الثانیة فی حکم مسکین آخر - اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اُسنے ادا کیا وہ دونوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو دیا وہی اسکا محل ہین تو دونوں ظہاروں سے ادا ہوجائیگا جیسے اُس صورت مین ادا ہوجاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہونیمین مثلاً ایک ظہار اور ایک روزۂ رمضان توڑنا سبب ہو یا اُس صورت مین جب متفرق کرکے دیا ہو اور ابوحنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس مین نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں مین معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے ہوسکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہوں سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہین ہے تو نصف صاع سے کم کرنے مین منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے مین منع نہین کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اُسکی نیت خالی کفارہ کی ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اسکے جب متفرق کرکے دیا تو دونوں ادا ہوجائینگے کیونکہ دوبارہ دینے مین وہ فقیر مثل دوسرے فقیر کے ہے - ومن وجبت علیه کفارتا ظهار فاعتق رقبتین لا ینوی عن احدهما بعینها جاز عنهما وکذا اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرین مسکینا جاز - اور جس شخص پر دو کفارۂ ظہار واجب ہوے پس اُسنے دونوں کی طرف سے دو بردے آزاد کیے حالانکہ ان دو ظہاروں مین سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہین کی تو یہ دونوں سے جائز ہے اور اسیطرح اگر چار مہینے درپے روزے رکھ لیے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا دیدیا تو بھی جائز ہے - لان الجنس متحد فلا حاجة الی نیة معینة اسواسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہین ہے - وان اعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرین کان له ان یجعل ذلک عن ایهما شاء وان اعتق عن ظهار وقتل لم یجز عن واحد منهما - اور اگر اُسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ مین ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینے کے روزے رکھے تو اُسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دونوں ظہار مین سے جس ایک کی طرف چاہے قرار دیوے اور اگر اُسنے ایک ظہار اور ایک قتل کیطرف سے ایسا کیا تو وہ ان دونوں مین سے کسی کیطرف نہین جاتا ہے - وقال زفر رح لا یجزیه عن احدهما فی الفصلین وقال الشافعی رح له ان یجعل ذلک عن احدهما فی الفصلین لان الکفارات کلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں مین کسی ایک کی طرف سے نہین جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں مین جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دیوے کیونکہ سب کفارے باعتبار مقصد کے ایک ہی جنس ہین - وجه قول زفر رح انه اعتق عن کل ظهار نصف العبد ولیس له ان یجعل احدهما بعد ما اعتق عنهما لخروج الامر من یده ولنا ان نیة التعیین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلغو وفی الجنس المختلف مفید واختلاف الجنس فی الحکم وهو الکفارة ههنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یوما فی قضاء رمضان عن یومین یجزیه عن قضاء یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیه صوم القضاء والنذر فانه لا بد فیه من التمییز والله اعلم - زفر کی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ اُسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دونوں کی طرف سے آزاد کرچکا تو اب اُسکو یہ اختیار نہین ہے کہ تمام غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دیوے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد مین معین کرنے کی

نیت کرنا مفید نہیں ہو اور مختلف جنس مین یہ بات مفید ہو اور جنس کا مختلف ہونا حکم مین مختلف ہونا ہو جیسے یہان کفارہ ہو اور علما کا سبب مختلف ہونے کے ہوتا ہو اصل اول کی نظیر یہ ہو کہ ایک شخص نے دو دن قضاء رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو صرف ایک دن کی قضا اُتریگی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہو کہ اگر اُسپر ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو یہان معین کرکے تمیز دینا ضروری ہو واللہ تعالے اعلم۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ علما کا اجماع ہو کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو دے ساٹھ دن کے کفارہ ایسے فقیرون کو دینا جو ایسے کافرون مین سے ہون جیسے مسلمانون سے لڑائی ہو نہیں جائز ہو اور اگر وہ مسلمانون کے تابع ہو کر ملک اسلام مین بستے ہون تو جائز ہو اس مین ابو یوسف اور تینون اماموں کا خلاف ہو یعنے انکے نزدیک نہیں جائز ہو اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیرون کو دینا مستحب ہو۔ اگر دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام میرے کفارہ مین آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان مین ہو۔ شرع مین لعان یہ ہو کہ شوہر و زوجہ مین چار بار گواہیان اور پانچوین لعنت و غضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زناکاری کی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہین اور اسکا رکن یہ ہو کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالے کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہو کہ نکاح قائم ہو اور اُسکا حکم یہ ہو کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہو اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اُس شخص کو ہو جسمین گواہی کی لیاقت ہو حتی کہ اگر شوہر و زوجہ دونون مملوک ہون یا ایک مملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہوگا۔ قال واذا قذف الرجل امرأتہ بالزنا و ہما من اہل الشہادۃ والمرأۃ ممن یحد قاذفہا او نفی نسب ولدہا وطالبتہ بموجب القذف فعلیہ اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی تہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونون شہادت کے لائق ہین یعنے انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہو اور عورت بھی ایسی ہو کہ اگر کوئی اُسکو اجنبی تہمت لگاوے تو حد مارا جاوے پس اگر شوہر نے اُسکو تہمت لگائی یا اُسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ میرا پیدا ہوا میرے نطفہ سے نہیں ہو۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ ف۔ یعنی عورت نے دعوی کیا اسنے بلا دلیل مجہپر زنا کی تہمت لگائی حالانکہ مین اس سے بری ہون اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تہمت ہو پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی تہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہون کی صورت مین اُسپر حد قذف ماری جاتی اور جب اُسنے اپنی زوجہ کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہین ہین تو باہم شوہر و زوجہ مین لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عندنا شہادات مؤکدات بالایمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا لقولہ تعالے ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم والاستثناء انما یکون من الجنس وقال اللہ تعالی فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ نص علی الشہادۃ والیمین فقلنا الرکن ہو الشہادۃ المؤکدۃ بالیمین ثم قرن الرکن فی جانبہ باللعن لو کان کاذبا [illegible] القذف وفی جانبہا بالغضب وہو قائم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہو کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیان ہین جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہین وہ مرد کے حق مین بجائے تہمت کی حد کے ہین اور عورت کے حق مین بجائے حد زنا کے ہین کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الی آخرہ یعنی جو لوگ اپنی بیبیون کو عیب لگاتے ہین حالانکہ سوائے اُنکی ذات کے اُنکے واسطے گواہ نہیں ہین الی آخرہ اور یہ استثنا جنس ہی سے ہوا کرتا ہو اور اللہ تعالی نے فرمایا فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیان اللہ تعالے کی قسم کے ساتھ الی آخرہ یہ آیۃ گواہی پر نص ہو تو معلوم ہوا کہ لعان کا رکن یہ ہو کہ گواہی جو قسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالی نے شوہر کی جانب

لعنت ملائی اگر وہ جھوٹھا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہی اور عورت کی جانب غضب لایا اور یہ عورت کے حق مین حد زنا کے قائم مقام ہی۔ اذا ثبت ہذا القول لا بد ان یکون من اہل الشہادۃ لان الرکن فیہ الشہادۃ ولا بد ان تکون ہی ممن یحد قاذفہا لانہ قائم فی حقہ مقام حد القذف فلا بد من احصانہا ویجب بنفی الولد لانہ لما نفی ولدہا صار قاذفا لہا ظاہرا ولا یعتبر احتمال ان یکون الولد من غیرہ بالوطی من شبہۃ کما اذا نفی اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف وہذا لان الاصل فی النسب الفراش الصحیح والفاسد ملحق بہ فنفیہ عن الفراش الصحیح قذف حتی یظہر الملحق بہ ویشترط طلبہا لانہ حقہا فلا بد من طلبہا کسائر الحقوق۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہین کہ شوہر و زوجہ دونون کا لائق شہادت ہونا ضرور ہی کیونکہ شہادت تو لعان مین رکن ہی اور یہ بھی ضرور ہی کہ زوجہ ایسی عورت ہو جسکے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہی کیونکہ شوہر کے حق مین یہ لعان بجائے حد قذف کے ہی پس زوجہ کا محصنہ ہونا ضرور ہی اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہی کیونکہ جب اُسنے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے اُسکو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہین ہی کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے مین وطی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہی جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اُسکے مشہور باپ سے نفی کیا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح زنا کی تہمت ہی اور ایسا احتمال معتبر نہونے کی یہ وجہ ہی کہ نسب مین اصل یہ ہی کہ بستر صحیح ہو اور بستر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہی پس اگر نسب کو بستر صحیح سے ہٹایا تو یہ تہمت لگانا قرار پاویگا جبتک ظاہر نہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہی یعنے خالی احتمال کافی نہین ہی پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہوا کیونکہ لعان کرانا اُسی کا حق ہی تو دوسرے حقوق کیطرح اسمین بھی اُسکا مطالبہ کرنا ضرور ہی۔ فان امتنع منہ حبسہ الحاکم حتی یلاعن او یکذب نفسہ۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اُسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹھا بتا دے لانہ حق مستحق علیہ وہو قادر علی ایفائہ فیحبس بہ حتی یاتی بما ہو علیہ او یکذب نفسہ لیرتفع السبب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہی اور اُسکو یہ قدرت حاصل ہی کہ اسکو پورا کرے تو اسکے عوض قید کیا جائیگا یہانتک کہ یا تو وہ اسکو پورا کرے یا اپنے آپکو جھٹلاوے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے سو لو لاعن وجب علیہا اللعان لما تلونا من النص الا انہ یبدأ بالزوج لانہ ہو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا بدلیل نص قرآن کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کیجائیگی کیونکہ وہی مدعی ہی فان امتنعت حبسہا الحاکم حتی تلاعن او تصدقہ لانہ حق مستحق علیہا وہی قادرۃ علی ایفائہ فتحبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہی اور وہ اسکو پورا کر سکتی ہی تو اسکے عوض قید کیجائیگی۔ واذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا فی قذف فقذف امرأتہ فعلیہ الحد لانہ تعذر اللعان لمعنی من جہتہ فیصار الی الموجب الاصلی وہو الثابت بقولہ تعالی والذین یرمون المحصنات الآیۃ واللعان خلف عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے مین حد مارا ہو پس اُسنے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا ممتنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہین ہی تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے مین جو بات واجب ہوتی ہی وہی یہان واجب ہوگی یعنی اُسپر حد قذف واجب ہوگی اور یہی بحکم الٰہی ثابت ہی کہ فرمایا والذین یرمون المحصنات الی آخرہ یعنی جو لوگ محصنہ عورتون کو زنا کا عیب لگا دین اور گواہ نہون تو انکو اسی کوڑے مارو اور انکی گواہی ہمیشہ کے لیے کبھی قبول نکرو الی آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہی۔ وان کان من اہل الشہادۃ وہی امۃ او کافرۃ

ومحدودة فی قذف او کانت لایحد قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ ولا لعان لانعدام اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا وامتناع اللعان لمعنے من جہتہا فیسقط الحد کما اذا صدقتہ -
اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافرہ یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی بایں طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اُسکے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اُسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اُسکے قول کی تصدیق کرے -
والاصل فی ذلک قولہ علیہ السلام اربعۃ لا لعان بینہم وبین ازواجہم الیہودیۃ والنصرانیۃ تحت مسلم والمملوکۃ تحت الحر والحرۃ تحت المملوک - اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہیں جنمیں اور انکی زوجات میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو **ف** اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ضعف ہے لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے م ف ع - **ولو کانا محدودین فی قذف علیہ الحد** - اور اگر شوہر وزوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی -
وصفۃ اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشہد اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتہا بہ من الزنا ویقول فی الخامسۃ لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رماہا بہ من الزنا یشیر الیہا فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انہ لمن الکاذبین فیما رمانی بہ من الزنا وتقول فی الخامسۃ غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین فیما رمانی بہ من الزنا - اور لعان کا بیان یہ ہے کہ شوہر وزوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہی دے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالے کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اسمیں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور پانچویں بار کہے کہ اُسنے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اُس پر اللہ تعالے کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناکاری کا عیب لگایا اسمیں یہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے اور پانچویں بار کہے کہ اسنے جو عیب زناکاری کا مجھکو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں سے ہو تو اس پر اللہ تعالے کا غضب ہے **ف** یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے -
والاصل فیہ ما تلوناہ من النص - اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے **ف** یعنی قولہ تعالے والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم الآیۃ پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اسمیں شوہر نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایکنے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اُسکی طرف اشارہ کر دیا - **وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یاتی بلفظۃ المواجہۃ یقول فیما رمیتک بہ من الزنا لانہ اقطع للاحتمال ووجہ ما ذکر فی الکتاب ان لفظۃ المغایبۃ اذا انضمت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال** - اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھکو لگایا کیونکہ اسمیں احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اُسکی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا **ف** اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے -

قال و اذا التعنا لا تقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفر رح تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساک بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلک الملاعن عند النبی علیه السلام کذبت علیها یا رسول اللہ ان امسکتها فهی طالق ثلثا قاله بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہو جائیگی جبتک کہ قاضی دونوں مین تفریق نکرے اور زفر نے کہا کہ دونون کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہوا بطور معروف رکھنے کو فوت ہوتا ہے تو شوہر پر لازم آیا کہ اُسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اُسکا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اُس صحابی کا قول ہے جسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب مین اس عورت کو رکھوں تو مین نے اس عورت پر جھوٹھ باندھا پس یہ تین طلاق سے طالقہ ہے - اُسنے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے **ف** یہ حدیث بخاری و مسلم مین سہل ابن سعد سے عویمر عجلانی کے قصہ ملاعنت مین روایت کی ہے اور آخر مین ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد مین ملاعنت ہو وہ دونون کبھی جمع نہوں اور انمین تفریق کر دیجائے اور یہی حضرت علی و ابن مسعود و عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے - م ت - وتکون الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنیفة و محمد رح - اور یہ جدائی دونون کے درمیان طلاق بائنہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - لان فعل القاضی انتسب الیه کما فی العنین وهو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسف رح هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حکم لها ولا یجتمعان ما داما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولا حکمه بعد الاکذاب فیجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب ہوگا جیسے عنین شوہر کی صورت مین ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہونگے - یہ دائمی حرمت پر نص ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اُسکا حکم کچھ نہین رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہین کہ جبتک دونون لعان کرنیوالے رہین تب تک کبھی جمع نہونگے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہین رہا اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونون جمع ہو سکتے ہین - ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبه والحقه بامه - اور اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہین ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دیگا اور بچہ کو اُسکی ماں کے ساتھ لاحق کریگا - وصورة اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشهد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتک به من نفی الولد وکذا فی جانب المرأة - اور اسمین لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ مین اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ مین سچ بولنے والون مین سے ہون اس بات مین کہ جو مین نے تجھے بچہ کی نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی **ف** یعنی عورت یون کہیگی کہ مین اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہون کہ تونے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات مین تو جھوٹھ بولنے والون مین سے ہے - ولو قذفها بالزنا ونفی الولد ذکر فی اللعان امرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منه ویلحقه بامه - اور اگر شوہر نے زوجہ کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان مین دونون باتین ذکر کیجاوین پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے - لما روی ان النبی علیه السلام نفی ولد امرأة هلال ابن امیة عن هلال

والحقہ بہا - کیونکہ روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے
اسکی مان سے لاحق کیا ف - اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یون روایت ہو کہ ہلال بن امیہ ان تین مین سے ایک شخص
ہین جنکی توبہ اللہ تعالے نے قرآن مین بقولہ تعالی وعلی الثلثۃ الذین خلفوا الآیہ نازل فرمائی ہو یہ رات کو اپنے کھیت سے اپنے
گھر آکر یہان اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھون سے دیکھا اور کانون سے سنا پس صبح تک کچھ نہین بولے حتیٰ کہ
وہ بھاگ گیا اور اُسکا پہچانا کیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین نے اپنی آنکھون سے دیکھا اور کانون سے سنا
پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت مین ہو کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
دیکھکر گواہ کون شخص لا سکتا ہو مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لا یا تیری پیٹھ پر حد پڑیگی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین
سچا ہون اور عنقریب اللہ عز وجل نازل فرمائیگا جو میری پیٹھ کو حد سے بچاوے پھر اُسکے بعد جبرئیل نازل ہوئے ان آیات کے
ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات اسکے آخر تک پس تب آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھکو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشایش نازل کی - ہلال نے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھکو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی - پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اس عورت کو بلایا
جب وہ آئی تو دونون کو آیات پڑھکر سنائین اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان
ہو ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ مین نے اسپر سچ کہا ہو وہ عورت بولی کہ نہین بلکہ جھوٹھا ہو پس آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ ان دونون مین لعان کراؤ پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسنے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیان دین
کہ وہ سچ بولنے والون مین سے ہو پھر جب پانچوین بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ
سے تقوی رکھیو کیونکہ عذاب دنیا بنسبت عذاب آخرت کے آسان ہو اور یہ پانچوان کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہو ہلال
نے عرض کیا کہ واللہ مجھکو اللہ تعالی اس کلمہ پر عذاب نہین فرمائیگا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچایا پس پانچوان کلمہ ادا کیا کہ اگر
وہ جھوٹھون مین سے ہو تو اُسپر اللہ تعالے کی لعنت ہو پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسنے اللہ تعالے کی قسم کے
ساتھ چار گواہیان دین کہ یہ مرد جھوٹھ بولنے والون سے ہو پھر جب پانچوین کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ
اے تو اللہ تعالے سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہو اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہو
پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ مین ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نکرونگی پس پانچوان کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد
سچ بولنے والون سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہو - پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونون مین جدائی کر دی
اور حکم دیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو
یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اُسپر حد واجب ہوگی اور حکم دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ و سکنہ نہین ہو اس جہت سے کہ ان
دونون کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی - اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو
تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہو اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحماء کا ہو پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان
نکلے جو آپ نے شریک ابن سحماء کی صورت مین بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم
الٰہی دربارۂ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو مین اس عورت کے حق مین کرتا جو کرتا عکرمہ نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر پر
حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہین پکارا جاتا تھا - رواہ ابوداؤد و احمد والاصل فی الصحیح - بالجملہ اس حدیث سے ثابت
ہو کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا - ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر
علیہ مقصودہ فیتضمنہ القضاء بالتفریق وعن ابی یوسف رح ان القاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ

من نسب الاب لانہ ینفک عنہ فلا بد من ذکرہ - اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹاوے کہ اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے ف - یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اُسکے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور ساتھ ہی یہ حکم دیوے کہ میں نے بچہ اُسکی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اُسکا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اُسکا ذکر کرنا ضرور ہے - فان عاد الزوج و اکذب نفسہ حدہ القاضی لاقرارہ بوجوب الحد علیہ - پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹھا بنایا تو قاضی اُسکو حد قذف مارے کیونکہ اُسنے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا - وحل لہ ان یتزوجہا و ہذا عندہما لانہ لما حد لم یبق اہل اللعان فارتفع حکمہ المنوط بہ وہو التحریم - اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کر لے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اُسکو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اسکے ساتھ منیط ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اُٹھ گیا ف - اور مبسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جاتا اُسوقت ہے کہ عیب زنا لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپکو جھوٹھا بتلایا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اُسپر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑون کی حد واجب نہوگی - وکذلک ان قذف غیرہا فحد بہ - اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جسکے عوض حد مارا گیا ف - تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے - لما بینا - بوجہ اُس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف - یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا - وکذا اذا زنت فحدت لانتفاء اہلیۃ اللعان من جانبہا - اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جسکے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ف - اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اسکے ساتھ وطی نہیں کی کہ اُسپر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اُسکو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اسکی حد ہے کیونکہ رجم اُسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اُسکے ساتھ وطی کیجائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا - واذا قذف امرأتہ وہی صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانہ لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیا فکذا لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ - اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو جو بالغہ نہیں ہے یا مجنونہ ہے زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے - وکذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ - اور اسیطرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں ہے کہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے - وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانہ یتعلق بالصریح کحد القذف وفیہ خلاف الشافعی رح وہذا لانہ لا یعری عن الشبہۃ والحدود تندرئ بہا - اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہوگا کیونکہ لعان متعلق ہے اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور حدود کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیجاتی ہیں - واذا قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان - اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھسے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہوگا - وہذا قول ابی حنیفۃ وزفر لانہ لا یتیقن بقیام الحمل فلم یصر قاذفا - اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رح اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت

بہ لاقل من ستة اشہر وہو معنی ما ذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا
فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانہ قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشرط
اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ حمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا
ہو اور یہی معنی اُس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہمکو حمل موجود ہونے کا یقین ہوگیا تو تہمت لگانا متحقق
ہوگیا ہم یہ جواب دیتے ہین کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُسنے کہا کہ اگر
تجھے حمل ہو تو وہ مجھسے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ف کیونکہ شرط خطر میں ہوتی ہے کہ شاید
واقع ہو یا نہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنے اگر زنا کیا تو وہ واقع ہوگیا اُسمین کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہہ کے ساتھ قذف نہیں
تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہوا - فان قال لہا زنیت وہذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حیث ذکر
الزنا صریحا - اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تونے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونون لعان کرین کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا
کیونکہ اُسنے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا - ولم ینف القاضی الحمل - اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نکریگا - وقال
الشافعی ینفیہ لانہ علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہا حاملا - اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت مین
عیب لگایا تھا - ولنا ان الاحکام لا تترتب علیہ الا بعد الولادة لتمکن الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ
عرف قیام الحبل بطریق الوحی - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہین ہوتا مگر جبکہ پیدا ہوجاے کیونکہ پیدا ہونے
سے پہلے شبہہ موجود ہے یعنے شاید حمل نہو بلکہ مرض سے خون جمع ہوگیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کرلیا تھا - واذا نفی الرجل ولد امرأتہ عقیب الولادة او
فی الحالة التی تقبل التہنئة وتبتاع آلة الولادة صح نفیہ ولاعن بہ وان نفاہ بعد ذلک لاعن ویثبت
النسب ہذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد رح یصح نفیہ فی مدة النفاس لان النفی یصح فی مدة قصیرة
ولا یصح فی مدة طویلة ففصلنا بینہما بمدة النفاس لانہ اثر الولادة ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للتامل
واحوال الناس فیہ مختلفة فاعتبرنا ما یدل علیہ وہو قبولہ التہنئة او سکوتہ عند التہنئة او ابتیاعہ متاع الولادة
او مضی ذلک الوقت وہو ممتنع عن النفی ولو کان غائبا ولم یعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التی ذکرناہا
علی الاصلین - اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت مین مبارکبادی قبول کیجاتی یا پیدائش
کی چیزین خریدی جاتی ہین نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنے نسب ثابت نہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کریگا اور اگر اسکے بعد نفی کی تو
لعان کریگا مگر نسب ثابت رہیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف ومحمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا
صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت مین صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت مین نہین صحیح ہوتا ہے تو ہمنے تھوڑے اور بہت کے
درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ
معنی نہین ہین اسواسطے کہ زمانہ تو غور وتامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہو اور اسمین لوگون کی حالتین مختلف ہین
تو ہمنے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نکرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُسنے مبارکباد قبول کی یا مبارکبادی دیے جانے
کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے مین جو چیزین کہ خریدی جاتی ہین اُنکو خریدا یا ایسا وقت اس حالت سے گذر گیا کہ اُسکو
بچہ سے انکار نہین - اور اگر شوہر غائب ہو اور اُسکو ولادت کا حال معلوم نہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہمنے اصل امام وصاحبین
ہر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہان معتبر ہوگی ف یعنی جسوقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت ابھی

جنی ہے پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار نکرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گذر جائے کہ جسمین مبارکباد دی قبول کرے تو پھر انکار نہیں کر سکتا۔ **قال واذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفے الاول واعترف بالثانی یثبت نسبھما لانھما توأمان خلقا من ماء واحد**۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دو جڑواں دو بچون کو ایک ہی پیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونون کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بچہ گویا جوڑواں ہین جو ایک ہی منی سے پیدا ہوے۔ **وحد الزوج**۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائیگی **لانہ اکذب نفسہ بدعوے الثانی**۔ کیونکہ اُسنے دوسرے بچہ کے نسب کا دعوی کر کے اپنے آپکو جھوٹھا بتلایا **ف**۔ اور اقرار کر لیا کہ مین نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹھ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حد قذف ماری جائیگی۔ **وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبھما لما ذکرنا ولاعن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفۃ سابق علی القذف فصار کما اذا قال انھا عفیفۃ ثم قال ھی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ھذا**۔ اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونون کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونون جوڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوے ہین اور شوہر لعان کریگا کیونکہ اُسنے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہین پھرا حالانکہ زوجہ کی عفیفہ ہونے کا اقرار اُسکو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہے گویا یہ صورت ہوئی کہ اُسنے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عفیفہ ہے پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُسکو ایسی کہتا تو اُسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہان بھی جب اُسنے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا **ف**۔ محیط مبسوط مین ہے کہ اگر شوہر نے دونون بچون کی نفی کی پھر ایک بچہ مر گیا یا مار ڈالا گیا تو دونون اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر زوجہ ان دونون مین سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کریگا اور دونون بچون کا نسب اُسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دیگئی پس اُسنے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالے تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُسکو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت مین بچہ کا نسب اُسکو لازم ہو جائے تو چارون ائمہ فقہا کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہین کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہین ہے یا کہا کہ مجھسے نہین ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہین کیا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسیطرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہین ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہین ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہین ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دوہرانا واجب ہے اور ذخیرہ مین ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اُسکی نفی کی پھر دونون نے لعان نہین کیا یہانتک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہین کر سکتا ہے م ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان مین ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتون پر قابو نپاوے باوجودیکہ آلہ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر نہو مگر ثیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہو اُسکے حق مین عنین ہے حتی کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حاکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ مجبوب وہ شخص جسکے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونون خصیہ نکالے گئے یا کوفتہ ہون۔ م ع۔ **واذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ**۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عنین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اُسکو ایک سال کی مہلت دیگا ف۔ یہ مہلت اُسوقت سے ہوگی
جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی جماعت ائمہ فقہا اور جمہور علما کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہو ع۔ اور مذہب
مین یہ سال قمری ہوگا اور فتوی اسپر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب مہینہ کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا
شمار ہو مگر اسمین سے عورت کے ایام حج وسفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنیٰ ہونگے اسی پر فتوی ہو اور عورت کے ایام
حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے ت د۔ فان وصل اليها فبها والا فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك - پھر
اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونون مین تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت
اسکی درخواست کرے - هكذا روي عن عمر وعلي وابن مسعود رض - ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم
مروی ہو ف۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب ان
یعنی سعید ابن مسیب کہتے ہین کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے باب مین یہ فیصلہ فرمایا کہ اُسکو ایک سال کی مہلت
دیجاوے اور معمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتدا اُس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابوحنیفہ
نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت مین اسقدر زیادہ
ہو کہ پھر جب سال گذر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو
اختیار کیا تو آنحضرت نے اُن دونون مین جدائی کر دی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف
مین ابو خالد احمر از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال
مہلت دی کہ اگر اس مدت مین اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونون مین تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہو کیونکہ ابو خالد
اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات مین سے ہین اور یہی معنے ابن ابی شیبہ نے عبداللہ ابن مسعود
رضی اللہ عنہ سے روایت کئے م ف ع۔ ولان الحق ثابت لها في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة
معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول
الاربعة فاذا مضت المدة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف
ووجب عليه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه ففرق بينهما ولا بد من طلبها لان التفريق
حقها - اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے مین عورت کے واسطے حق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا شاید
کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت
ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہمنے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال مین چارون فصلین موجود ہین یعنی
ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گذر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے
عاجز ہو تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑ کر رہا کرنا واجب ہوا پس جب
شوہر نے خود ایسا نکیا تو قاضی نے اُسکا قائم مقام ہو کر دونون مین تفریق کر دی اور اسمین عورت کی درخواست ضروری
ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہو۔ وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج فكانه
طلقها بنفسه وقال الشافعي رح هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود
وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة - اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ
ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ
یہ فسخ نکاح ہو لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ

ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صرف بائنہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنہ نہو جائے تو شوہر کی رجعت کر لینے سے پھر وہ لگی رہیگی۔ ولہا کمال مہرہا ان کان خلا بہا فان خلوۃ العنین صحیحۃ۔ اور عورت کے واسطے اسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اُسکے ساتھ تخلیہ کیا ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدۃ لما بینا من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً بوجہ اُس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف یعنی باب المہر مین ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اُسوقت ہے کہ شوہر اقرار کرے کہ مین اس عورت تک نہین پہونچا ہون۔ ولو اختلف الزوج والمرأۃ فی الوصول الیہا فان کانت ثیبا فالقول قولہ مع یمینہ لانہ ینکر استحقاق حق الفرقۃ والاصل ہو السلامۃ فی الجبلۃ۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے وطی واقع ہونے مین اختلاف کیا پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور پیدائشی خلقت مین اصل بات یہ کہ تندرستی ہو ف تو جب اُسنے کہا کہ مین تندرست ہون اور مین نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول قبول ہوگا مگر اس سے قسم لیجاویگی۔ ثم ان حلف بطل حقہا وان نکل یؤجل سنۃ پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت کا حق باطل ہوگیا اور اگر اسنے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دیجائیگی ف یعنی اس مرتبہ اول مین اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دیجائیگی۔ وان کانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر اجل سنۃ لظہور کذبہ۔ اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتین اُسکو دیکھین یعنی دو عورتین یا ایک ہی کافی ہے پس اگر اُن عورتون نے کہا کہ یہ عورت باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیجائے کیونکہ اسکا جھوٹھ ظاہر ہوگیا۔ وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف لا حق لہا وان نکل یؤجل سنۃ وان کان مجبوبا فرق بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فائدۃ فی التاجیل اور اگر عورتون نے کہا کہ ثیبہ ہوگئی تو اُسکے شوہر سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہین ہے اور اگر اسنے قسم سے انکار کیا تو اُسکو ایک سال مہلت دیجائیگی یہ سب عنین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبوب ہو تو دونون مین فی الحال تفریق کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے مین کوئی فائدہ نہین ہے۔ والخصی یؤجل کما یؤجل العنین لان وطیہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دیجائیگی جیسے عنین کو دیجاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی امید ہے ف یعنی آلہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اُسمین وطی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العنین سنۃ وقال قد جامعتہا وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر خیرت لان شہادتہن تأیدت بمؤید وہی البکارۃ۔ اور جب عنین کو ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت باکرہ نے انکار کیا تو اسکو عورتین دیکھین پس اگر عورتون نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کیجائیگی کیونکہ عورتون کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہوگئی۔ وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیرت لتأیدہا بالنکول۔ اور اگر عورتون نے کہا کہ یہ ثیبہ ہوگئی ہے تو شوہر سے قسم لیجائیگی پس اگر اُسنے انکار کیا تو عورت مختار کیجائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اُسکی تائید ہوگئی۔ وان حلف لا تخییر وان کانت ثیبا فی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار نہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ف یعنی شوہر اس امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت مین عضو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار لانہا رضیت ببطلان حقہا وفی التاجیل تعتبر السنۃ القمریۃ ہو الصحیح ویحتسب بایام الحیض وبشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحتسب بمرضہ ومرضہا لان السنۃ قد تخلو عنہ۔ پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عنین ہونے کے اُسکے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اسکے بعد

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت مہلت میں سال
قمری معتبر ہے یہی صحیح قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود
ضرور ہے - اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے **ف** خلاصہ یہ کہ
ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے اسی واسطے امام محمد نے اصل میں سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور
اوزجندی نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوی ہونا چاہیے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے
پھر ماہ رمضان و ایام حیض جو سال کے اندر ہیں وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیے جاوینگے کیونکہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کیا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں
مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیے جاوینگے اور اسی پر فتوی ہے
ع - **واذا کان بالزوجۃ عیب فلا خیار للزوج** - اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے
ف بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے - **وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسۃ وہی الجذام والبرص والجنون**
والرتق والقرن - اور امام شافعی نے کہا کہ پانچ عیبوں کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام - دوم برص - سوم جنون
چہارم رتق - پنجم قرن **ف** رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہو - قرن یہ کہ فرج بوجہ ہڈی وغیرہ کے
اسقدر تنگ ہو کہ آلت ذکر داخل ہونے کی راہ نہو - **لانہا تمنع الاستیفاء حسا وطبعا** - کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت
یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہیں **ف** کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہیں چاہتی یا دخل
کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے - **والطبع مؤید بالشرع قال علیہ السلام**
فر من المجذوم فرارک من الاسد - اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تائید فرمائی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے **ف** اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا - اور
دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو رستہ میں کہلا بھیجا
کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہمنے تیری بیعت کرلی - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھکر فرمایا کہ تو اپنے
گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی - چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہیں آئی - رہا یہ کہ آنحضرت صلعم نے جس مجذوم
کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا - **ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب**
الفسخ فاختلالہ بہذہ العیوب اولی - اور ہماری حجت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتا ہے
تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب خلل کے ساتھ نفع لینا موجود ہے تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا - **وہذا لان**
الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التمکن وہو حاصل - اور یہ اسلیے ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے
اور استحقاق صرف اسقدر کہ نفع اٹھانے کا قادر ہو حالانکہ یہ حاصل ہے **ف** پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نکیے تو اسکو
اختیار ہے پس طلاق دیدے ورنہ رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور عنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق
دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے مترجم کہتا ہے کہ اور پرے تمتع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہوا پس اسکو طلاق
دینے کا ہر وقت اختیار ہے - اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عنین ہونا اور مانند اسکے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے
اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار
ہے م - **واذا کان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خیار لہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہا**
الخیار - اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہین ہی اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہی۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الجب و العنۃ بخلاف جانبہ لانہ یتمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت مین زوجہ کو اختیار دیا گیا ہی برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور کرلے پر اسطرح قادر ہی کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے ف۔ پس اگر مجذوم شوہر کی صورت مین مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار نہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اسمین اسکے حق مین ضرر ظاہر ہی۔ ولہما ان الاصل عدم الخیار لما فیہ من ابطال حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ زوجہ کو اختیار نہوتا یہی اصل ہی کیونکہ اختیار ہونے مین شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہی ف۔ اگر وہم ہو کہ یہی مجبوب و عنین مین لازم آویگا حالانکہ وہان باتفاق زوجہ کا اختیار مسلم ہی تو جواب دیا۔ وانما یثبت فی الجب و العنۃ لانہما یخلان بالمقصود المشروع لہ النکاح۔ اور مجبوب و عنین کی صورت مین اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہی جسکے لیے نکاح کرنا مشروع ہوا ہی۔ وہذہ العیوب غیر مخلۃ بہ فافترقا واللہ اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہین کہ اس مقصود مین مخل نہین ہین پس عنین و مجبوب ہونے مین اور جذام وغیرہ عیوب ہونے مین فرق ظاہر ہوگیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو ندارد شمار کیا کیونکہ عورت کے حق مین اس سے ضرر و خوف ہی جیسے اولاد کے حق مین خوف ہی لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہی واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدۃ

یہ باب عدت کے بیان مین ہی۔ عدت شریعت مین عورت کے وہ ایام ہین جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے کے بعد اسکو انتظار مین گذارنے لازم ہوتے ہین بشرطیکہ وہ مدخولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہی کہ جس عورت سے شبہہ مین وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق مین شامل ہی فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امراتہ طلاقا بائنا او رجعیا او وقعت الفرقۃ بینہما بغیر طلاق وہی حرۃ ممن تحیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونون مین جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتون مین سے ہی جنکو حیض ہوتا ہی تو اسکی عدت تین حیض ہین ف۔ یعنی جبکہ آزاد عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا یا شوہر کفو نہین تھا اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ وہ مرتد ہوگیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہی کہ اسکو حیض آتا ہی تو عدت مین وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالے والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنے طلاق پائی ہوئی عورتین اپنے نفوس کو تین حیض انتظار مین رکھین ف۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگذرین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہین کرسکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہون تو چوتھی سے نکاح نہین کرسکتا۔ والفرقۃ اذا کانت بغیر طلاق فہی فی معنی الطلاق لان العدۃ وجبت للتعرف عن براءۃ الرحم فی الفرقۃ الطاریۃ علی النکاح وہذا یتحقق فیہا۔ اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی مین ہی کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اسمین رحم کو حمل سے پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہی اور یہ معنی ایسے جدائی مین بھی پائے جاتے ہین جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء الحیض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قروء سے حیض مراد ہین۔ وقال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہین ف۔ یعنی تین طہر گذرین تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قروء دونون معنی مین حقیقت ہی ف

یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہر ہیں - اذ ہو من الاضداد کذا قال ابن السکیت - کیونکہ یہ لفظ اضداد
میں سے ہے یعنے اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے - ولا یتناولہما جملۃ
للاشتراک - اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف - اور
مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص یہاں تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں
پس لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں - والحمل علی الحیض اولی - اور حیض کے معنی لینا یہاں بہتر ہیں
اما عملا بلفظ الجمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یوقع فی طہر لم یبق جمعًا - یا تو اس دلیل سے کہ حیض
مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنے قروء لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہیں اسواسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لیں
اور طلاق خود طہر میں دیجاتی ہے تو جمع نہیں رہیگا ف - کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ
کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا - اور اگر اسکو شمار نکرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدت
دراز ہو جائیگی - پس حیض مراد ہے - او لانہ معرف لبراءۃ الرحم وہو المقصود - یا اسوجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی
رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے ف - کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو - او لقولہ علیہ السلام وعدۃ الامۃ
حیضتان - یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں ف - یہ حدیث حسن حجت ہے اور
باب الطلاق سے کچھ پہلے گذری - حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے
ہے - کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے - فیلتحق بیانا بہ - تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا ف - یعنی جب
قرآن میں لفظ قروء وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو
ہمنے حدیث سے معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہوگیا - وان کانت ممن لا تحیض من
صغر او کبر فعدتہا ثلثۃ اشہر - اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بڑھاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی
عدت تین مہینہ ہیں ف - یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے - لقولہ تعالے واللائی یئسن من المحیض من نسائکم
الآیۃ - یعنی اللہ تعالے نے ایسی عورتوں کے لیے جنکے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے -
وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض - اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغہ ہوگئی مگر ہنوز اسکو کچھ حیض نہیں آیا
ف - تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے - باخر الآیۃ - بدلیل آخر آیت کے ف - یعنی قولہ تعالے واللائی لم یحضن الآیہ
وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے ف - یعنی اگر
حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مرگیا غرضکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس
اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گذر گئی - اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گذری لقولہ
تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنیں - یہ سب
اس صورت میں کہ عورت آزاد ہو - وان کانت امۃ فعدتہا حیضتان - اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو
حیض ہیں - لقولہ علیہ السلام طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں ف - یعنی زوجہ باندی کو اگر
دو طلاقیں دیں تو اسکی طلاقیں سب ہوگئیں اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو
دو حیض آجاویں تو عدت پوری ہوگئی حتی کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے - ولان الرق منصف والحیضۃ لا تتجزی -
اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا - فکملت فصارت

حیضتین - پس وہ پورا ہوگیا تو دو حیض ہوگئے - والیہ اشار عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت لجعلتہا حیضۃ ونصفا - اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھسے ہوسکتا تو مین اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا ف - یعنی باندی کی عدت در اصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہین تو اس عذر سے وہ دو حیض ہوگئے - تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث مین دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہین ہوتا - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبدالرزاق نے اپنے مصنف مین اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے - وان کانت لا تحیض فعدتہا شہر ونصف - اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہین آتا ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے ف - کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے - پھر حیض نہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بعت بڑھی ہوجانے سے ہو یا اسکی عمر پندرہ برس کی ہوجاوے مگر حیض نہین آتا بہرصورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے - لانہ یتجزی فامکن تنصیفہ عملا بالرق - کیونکہ مہینون کا جزو ہوسکتا ہے تو اسکو ادھیا کرنا ممکن ہوا تاکہ مملوکیت پر عمل کیا جاوے - ف - یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہوسکتا ہے پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہے - وعدۃ الحرۃ فی الوفاۃ اربعۃ اشہر وعشر - اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات مین چار ماہ دس روز ہے - لقولہ تعالے والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا - یعنی اللہ تعالے نے حکم دیا کہ تم مین سے جو لوگ مرین اور ازدواجات چھوڑین تو یہ عورتین اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کرین - وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام - اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات مین دو ماہ پانچ روز ہے - لان الرق منصف - کیونکہ مملوک ہونا ادھیا کرتا ہے - وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور عورت خواہ آزادہ ہو یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حمل جنے ف - پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رانڈ ہونے کے وقت حاملہ نہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حمل پر پوری ہوجایگی حتی کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی اور اگر اسوقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جنا تو اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا - لاطلاق قولہ تعالے واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - یعنی اللہ تعالے نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتون کی مدت عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنین ف - یہ آیت سورۂ نساء مین واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ مین ہے وقال عبد اللہ بن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے مین اس سے مباہلہ کی قسم کرسکتا ہون کہ سورۂ نساء ربعہ اس آیت کے نازل ہوئی جو سورۂ بقرہ مین ہے ف - تو سورۂ بقر کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر حمل کے چھوڑین تو ان عورتون کی عدت چار ماہ دس روز ہین اور سورۂ نساء کی آیت حاملہ عورتون کے بارہ مین ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن مین مروی ہے - وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہا لانقضت عدتہا وحل لہا ان تتزوج - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت مین وضع حمل کیا کہ ہنوز اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گزر گئی اور اسکو حلال ہوگیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے ف - رواہ مالک فی الموطا - یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دنون تک پہونچی کہ اسمین اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہین کیا گیا تھا کہ عورت نے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہوگئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرلے - واذا ورثت المطلقۃ فی المرض فعدتہا ابعد الاجلین - اور جب شوہر نے مرض الموت مین زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ وارث

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اسکی عدت دونوں
عدتوں میں سے دراز ترین ہوگی **ف** صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہے کہ جس سے وہ آخر مرگیا اور اسکی زوجہ
حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مرگیا حتی کہ عورت
اسکی وارث ہوئی غرضکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری
کرے تو حکم دیا کہ دونوں عدتوں کی مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن
میں ہوئے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد** - اور
یہ حکم امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف ثلث حیض** - اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں **ف**
خواہ چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ **ومعناہ اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان**
رجعیا فعلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع - اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں - اور
اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے - **لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت**
بالطلاق ولزمتہا ثلث حیض - امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہوگیا اور عورت
کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی - **وانما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ** - اور وفات کی عدت
جبھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا **ف** حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہوگیا - **الا انہ**
بقی فی حق الارث لا فی حق تغیر العدۃ بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ - لیکن بات یہ ہے کہ میراث
پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلئے کہ رجعی طلاق
میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے **ف** لیکن اسمیں خدشہ ہے کہ شاید فرقی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے
ولہما انہ لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدۃ احتیاطا فیجمع بینہما - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے
کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دونوں میں جمع کیا جاوے
ف اسطرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے
پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو سکے پھر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہوگیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت جدائی لازم ہے
ولو قتل علی ردتہ حتی ورثتہ امرأتہ فعدتہا علی ہذا الاختلاف - اور اگر اسکا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کر ڈالا گیا
حتی کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے **ف** یعنی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک عدت طلاق وعدت
وفات میں سے جو زیادہ پڑے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ **وقیل**
عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ
لاترث من الکافر - اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسواسطے کہ میراث کے حق
میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسواسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں
ہوتی ہے **ف** بلکہ جسوقت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی وارث سے جو لیا
جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ
ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا ہے جیسے برعکس نہیں جائز ہے - **فان اعتقت الامۃ فی عدتہا**
من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحرائر - اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی گئی تو اسکی
عدت منتقل ہو کر آزاد عورتوں کی عدت پر ہو جاویگی **ت** یعنی مثلاً زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے کہ پس دیدیے

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت مین ہو کہ خاوند نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجاے باندیون کی عدت کے آزادہ عورتون
کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجہ۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وہی مبتوتۃ او متوفی
عنہا زوجہا لم ینتقل عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت مین آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاق
کی عدت مین ہے یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہے تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتون کی عدت پر نہو جائیگی۔ لزوال النکاح
بالبینونۃ او الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے ف۔ تو اب آزاد ہونے سے
اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت آئسۃ فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقض مامضی من عدتہا وعلیہا
ان تستانف العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے آیسہ ہو پس اُسنے مہینون سے عدت پوری کرنی
شروع کی پھر اُسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اسکی عدت مین سے گزری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہوا کہ نئے
سرے سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذا رات الدم علی العادۃ لان عودہا یبطل الایاس
ہو الصحیح فظہر انہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہین کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا یاسی کا
حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اسکا خلیفہ نہین تھی ف۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے
پوری کیجاوے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا بڑھاپے کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہین پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے
مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم
ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہین رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ
اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہین ہوتا ہے۔ وہذا لان شرط الخلفیۃ تحقق الیاس وذلک باستدامۃ
العجز الی الممات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو
اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے ف۔ حالانکہ یہان اُسنے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو
دائمی عاجزی نہین ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بڑھے پھوس کے حق مین روزہ کا فدیہ ہے ف۔ یعنی
جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجاے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ جبھی کارآمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے
عاجز ہو اور اگر درمیان مین روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہین جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائب
کے واسطے جبھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعتد بالشہور۔ اور اگر
عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہو گئی تو مہینون سے عدت شمار کرے ف۔ یعنی نئے سر سے تین ماہ سے
عدت پوری کرے۔ تحرزا عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونون کے جمع کرنے سے احتراز ہو
ف۔ یعنی عدت پوری کرنے مین یا تو حیض ہین یا مہینے ہین اور یہ جائز نہین کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے
کیونکہ اسمین اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونون کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوحۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے
بطور فاسد نکاح کیا گیا ف۔ پھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ والموطوءۃ بشبہۃ۔ اور جس عورت سے شبہہ مین وطی کی گئی
ف۔ یعنی نکاح نہین ہوا اگر کسی مرد نے اُس سے اپنی زوجہ کے دھوکے مین وطی کرلی۔ تو ان دونون پر بھی عدت لازم
ہے۔ عدتہما الحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونون کی عدت حالت جدائی اور موت مین حیض ہے ف۔ یعنی تین
حیض سے عدت پوری کرین خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم
لا لقضاء حق النکاح والحیض ہو المعرف۔ اسواسطے کہ یہ عدت رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے
ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہین ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے ف۔ پس سواے حیض کے

مہینون سے یہ عدت ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل ہنو یا آئسہ ہو تو کچھ بھی واجب نہین ہی۔ واذا مات مولیٰ ام الولد عنها او اعتقها۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑکر مرگیا یا اسکو آزاد کردیا ف یعنی مرا نہین بلکہ زندگی مین اسکو آزاد کردیا۔ فعدتها ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہین ف کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہی۔ وقال الشافعی حیضة واحدة لانها تجب بزوال ملک الیمین فشابهت الاستبراء۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہی اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی ف یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہی پس جیسے یہان بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا اسی مشابہت سے مولیٰ کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہی تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ فراش نہین رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی ف پس اُسمین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہین ہی کیونکہ استبراء مین نئی ملک پیدا ہوتی ہی اور یہان ملکیت زائل ہوگئی تو دونون مین کچھ مناسبت نہین۔ ثم امامنا فیه عمر رض فانه قال عدة ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم مین ہمارے امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہین کہ انھون نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہین ف یہ روایت غریب ہی ولیکن ابن ابی شیبہ نے عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کیجائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب مین لکھا کہ تونے ٹھیک حکم دیا ہی اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط مین حضرت علی و ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہی۔ ولو کانت ممن لا تحیض فعدتها ثلثة اشهر کما فی النکاح۔ اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جسکو حیض نہین آتا ہی تو اسکی عدت تین مہینے ہین جیسے نکاح مین ہوتا ہی ف یعنی جیسے نکاح زائل کرنے مین ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہین اسیطرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے آئسہ ہی تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذا مات الصغیر عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع حملها۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہی تو اسکی عدت یہ ہی کہ وضع حمل کرے۔ وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف عدتها اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی مدت چار مہینہ دس دن ہی اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی۔ لان الحمل لیس بثابت النسب منه فصار کالحادث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر کی طرف سے ثابت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو ف اور علماء مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اسطرح ہوگا کہ موت کے وقت سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی اصح ہی ع-ن۔ اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہی کہ وقت موت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہو۔ ف تا۔ خلاصہ یہ ہی کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل ہنوز بالاتفاق اُسکی عدت چار مہینہ دس روز ہین اور اگر بعد موت کے حمل رہجائے تو بھی یہی حکم ہی پس جب شوہر صغیر تھا تو بلاشک یہ حمل اُسکے نطفہ سے نہین ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا بعد موت کے اسکا حمل رہگیا لہذا مدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لهما اطلاق قوله تعالیٰ واولات الاحمال فصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لکن لقضاء حق النکاح وهذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور

فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدرۃ بمدۃ الحمل فافترقا ولا یلزم امرأۃ الکبیر اذا حدث لها الحبل بعد الموت لان النسب ثبت منہ فکان کالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتون کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرین اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتون مین عدت کا اندازہ وضع پر ہے خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اسواسطے نہین ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جاسے کیونکہ عدت وفات مہینون کے اندازہ سے ایسی عورتون کے لیے مشروع ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت مین بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اُسکے نطفہ سے حمل نہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو کیونکہ پہلے مہینون کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے متغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ مین جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنے جسوقت وہ صغیر مرا اسوقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدون تغیر کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونون مسئلون مین فرق ظاہر ہو گیا اور اسپر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہین آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اُسکی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا گویا وہ موت کے وقت موجود تھا **ف** خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتون کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اسکی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتون کے حق مین مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہے یعنے انکی عدت حیض سے نہین مقرر فرمائی تو معلوم ہوگیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہین ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیئے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اسکی زوجہ بھی جس حالت مین ہے اُسکے موافق عادت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہو جائے تو چاہیئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اسکا حمل اپنے شوہر کا نہین ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہین ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ مین کیون تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اسوقت اسکی زوجہ کو حمل ظاہر نہین ہے حتی کہ مہینون سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اسکو حمل ہے تو تغیر کرکے اُسکی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حمل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اُسکے حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہین ہے چنانچہ فرمایا۔ **ولا یثبت نسب الولد فی الوجہین**۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اُسکا نسب دونون صورتون مین ثابت نہوگا **ف** یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اسکی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت مین صغیر سے اُسکا نسب ثابت نہوگا **لان الصبی لا ماء لہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور** کیونکہ صغیر کے نطفہ نہین ہوتا تو اُسکی طرف سے حمل بھی متصور نہین ہے اور نکاح کو وطی کا قائم مقام وہان کرتے ہین جہان وطی متصور ہو۔ **واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض لم تعتد بالحیضۃ التی وقع فیہا الطلاق**۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض مین طلاق دی تو عورت اس حیض کو جسمین طلاق واقع ہوئی ہے عدت مین شمار نکرے۔ **لان العدۃ مقدرۃ بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنہا**۔ کیونکہ عدت مین تین پورے حیض مفروض ہین تو اس سے کمی نہ کیجائیگی **ف** یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت مین شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا یہ جائز نہین ہے۔ **واذا وطئت المعتدۃ بشبہۃ فعلیہا عدۃ اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تراہ المرأۃ من الحیض محتسبا منہما جمیعا واذا انقضت العدۃ الاولی ولم تکمل الثانیۃ وہذا عندنا**۔ جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت مین تھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھکر شبہ مین اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل ہو جائینگی پھر عورت جو حیض دیکھیگی وہ ان دونون عدتون مین شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہین ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے ف مثلاً طلاق بائن کی عدت مین ایک حیض گذر جانے کے بعد اُس سے شبہہ مین وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی کا تیسرا ہوگا حتی کہ پہلی عدت گذر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہ مین وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جسنے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسری مہینون کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونون عدتین ایک ہی جنس کی ہون بہرحال ہمارے اجتہاد مین دونون باہم ایک دوسرے مین داخل ہو جائینگی ع م۔ **وقال الشافعي رح لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج والخروج فلا تتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف** - اور امام شافعی نے کہا کہ دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل نہونگی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھنا اسطرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونون عبادتون مین تداخل نہوگا جیسے ایک دن مین دو روزے متداخل نہین ہوتے ہین اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دونون عدتین باہم ملجاوینگی اور اسمین جو عبادت کے معنے ہین وہ اس مقصود کے تابع ہین کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکنا چھوڑ دے مدت گذر جاتی ہے ف مثلاً سفر مین ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہین ہے پھر اُسکو تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گذر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُسنے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا نہوتی م ع۔ **والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان** - اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہے اگر شبہہ مین اُس سے وطی کی گئی تو وہ مہینون سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت مین جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت مین شمار کرے تاکہ جہانتک ممکن ہے تداخل ہو جائے ف پھر اگر تین حیض پورے نہوئے ہون تو باقی پوری کرے۔ **وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها** - اور طلاق کی صورت مین طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت مین شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ عدت کا زمانہ گذر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی۔ **لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رح يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة** - کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو اُسکے پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت مین یہ فتوی دیتے ہین کہ اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرارداد کی تہمت دور ہو ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہین معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ مین تجھے فلان وقت سے طلاق دے چکا ہون تو امام محمد

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُسنے طلاق اور عدت گذرنے کا اقرار اسوجہ سے کیا ہو کہ حالت مرض الموت مین اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُسکے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُسکی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرلے غرضکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتوی یہ ہی کہ جسوقت طلاق کا اقرار کیا اسیوقت سے عدت شروع ہو۔ ع والعدة فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔ اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہی وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہی یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہی تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رح من آخر الوطیات لان الوطی ہو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیة الواحدة لاستناد الکل الی حکم عقد واحد ولہذا یکتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتارکة او العزم لاتثبت العدة مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی وجہ الشبہة اقیم مقام حقیقة الوطی لخفائہ ومساس الحاجة الی معرفة الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ نکاح فاسد مین جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہی کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہی اسی واسطے کل کے لیے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہی تو جبتک باہمی جدائی نہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہو تب تک عدت شروع نہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہی کیونکہ وطی ایک امر خفی ہی اور اسکی حاجت درپیش ہی کہ وطی کرنیوالے کے سوائے دوسرے مرد کے حق مین حکم معلوم ہو ف یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہی وہ کسوقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہی اور اس دلیل کی توضیح یہ ہی کہ جب تک نکاح فاسد مین مرد کے قابو مین یہ عورت موجود ہی تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہی ہان اسکا سبب ظاہر ہی کہ مرد کے اشتباہ مین اس عورت سے وطی جائز ہی تو برابر یہ احتمال باقی ہی کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب موجود ہی لہذا جب تک سبب زائل نہو تب تک آخری وطی کا علم نہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونون مین جدائی کردی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نکرنے کا عزم کرلے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بیٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی اور شوہر نے اُسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانہا امینة فی ذلک وقد اتہمت بالکذب فتحلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے مین امین قرار دی گئی ہی حالانکہ اُسمین جھوٹ کا احتمال ہی لہذا اُس سے قسم لیجائیگی جیسے وہ شخص جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو ف کیونکہ اُسکو اپنی چیز کا امانتدار قرار دیا گیا ہی پس اگر اُسنے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہوگئی یا مین نے تجھے واپس کردی تو قسم لیکر اُسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجہا فی عدتہا وطلقہا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا عدة مستقلة وہذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدة الاولی اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت مین اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُسکو طلاق دیدی تو شوہر پر اُسکا پورا مہر [illegible] یہ عدت واجب ہی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہی اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہی ف اور اگر اُسنے بعد عدت گذر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی نے ... زن کو جدا کردیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونون کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہی کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ
پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہی اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہی ع - لان ہذا
طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدۃ واکمال العدۃ الاولے انما یجب بالطلاق
الاول لانہ لم یظہر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظہر حکمہ کما لو اشتری ام ولدہ ثم اعتقہا ولہما
انہا مقبوضۃ بیدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولے وبقی اثرہ وہو العدۃ فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ ناب ذلک القبض
عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یدہ یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح
بہذا انہ طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لاعدۃ علیہا اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ
لم تجب وجوابہ ما قلنا - امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیگئی وہ وطی وخلوت سے پہلے واقع ہوئی
پس اس سے پورا مہر نہین واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہوگی اور یہ پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی
وجہ سے واجب ہی کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہین ہوا پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول
کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خریدا جس سے اسکے اولاد ہوئی ہی پھر اُسکو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح
زائل ہوکر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اُسپر تین حیض پورے کرنا
واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اُسکے حق مین عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابو حنیفہ
و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ مین درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہی اور پہلی وطی کا اثر یعنی
عدت ابھی باقی ہی پس جب اُسنے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اُسکے قبضہ مین ہی تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام
ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ مین کر لیا پھر یہ غلام اسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اُسکے قبضہ مین
موجود ہی تو یہی قبضہ اُسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہوجاتا ہی یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہین ہی بلکہ وہ خریدتے
ہی قابض ہوگیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہی یعنی
پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہین ہی کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے
نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہین آویگی اور دوسری عدت واجب ہی نہین ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہی اور اسکا جواب
وہی ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے - واذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدۃ علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ
فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وہذا کلہ عند ابی حنیفۃ رح وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدۃ - اور اگر ذمی
کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہین ہی اور اسیطرح اگر حربی کافرون مین سے کوئی عورت مسلمان ہوکر
ہمارے ملک مین نکل آئی تو اُسپر عدت نہین چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہی مگر اُس صورت مین نہین جائز ہی کہ وہ حاملہ ہو اور
یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہی - اما الذمیۃ فالاختلاف
فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفۃ رح فیما اذا کان معتقدہم
انہ لا عدۃ علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدۃ فکذا بسبب التباین بخلاف
ما اذا ہاجر الرجل وترکہا لعدم التبلیغ ولہ قولہ تعالے لا جناح علیکم ان تنکحوہن ولان العدۃ حیث وجبت کان فیہا
حق بنی آدم والحربی ملحق بالجماد حتی کان محلا للتملک الا ان تکون حاملا لان فی بطنہا ولدا ثابت النسب و
عن ابی حنیفۃ رح انہ یجوز نکاحہا ولا یطأہا کالحبلی من الزنا والاول اصح - ذمیہ کا بیان یہ ہی کہ ذمیہ کے بارہ مین جو
اختلاف ہی وہ ویسا ہی اختلاف ہی جو ذمیون کا اپنی دائمی حرام عورتون سے نکاح کرنے کے بارہ مین ہی اور ہم اسکو کتاب النکاح

کے باب اہل شرک مین بیان کر چکے اور امام ابوحنیفہ کا قول ایسی صورت مین ہی کہ جب ذمیون کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہین ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اسکے بارے مین صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہی کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دار الکفر چھوڑ کر دار الاسلام مین چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوئی اُسمین بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام مین چلا آوے اور عورت کو دار الحرب مین چھوڑے تو اسپر عدت نہین ہی کیونکہ اُسکو حکم شرع نہین پہونچا ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ولا جناح علیکم ان تنکحوہن یعنی تمپر گناہ نہین ہی کہ انسے نکاح کر لیجے جو عورتین دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام مین آوین تو مسلمانون کو اُنسے نکاح کرنا جائز ہی بس اس حکم مین یہ قید نہین لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہی تو بیر عدت نہوئی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ جہان عدت واجب ہوتی ہی اُسمین آدمی کا حق ہوتا ہی لیعنے مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہی اور حربی کا ذرا کچھ حق نہین ہی اور وہ جمادات کے مانند ہی حتی کہ وہ ملکیت مین آسکتا ہی پس جب اُسکا حق نہین تو اُسکی زوجہ پر عدت بھی نہین سوا اس صورت کے کہ اُسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اُسکے پیٹ مین ایسا بچہ ہی جسکا نسب ثابت ہی اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہی مگر اُس سے وطی نکرے جیسے اُس عورت کا حکم ہی جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اُسکو زنا کا حمل ہی اور قول اول اصح ہی لیعنے بدون وضع حمل کے نکاح نہین جائز ہی ف — اسکی وجہ یہ ہی کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر آئی اسکے بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے ثابت ہی بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہی کہ اُسکے بچہ کا نسب ثابت نہین ہی پس دونون مین فرق ہو گیا ع ان۔

فصل

قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا اذا کانت بالغۃ مسلمۃ الحداد - قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق بائنہ یا بسہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اُسکا شوہر مرگیا تو اُسپر سوگ رکھنا واجب ہی جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو - **اما المتوفی عنہا زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثۃ ایام الا علی زوجہا اربعۃ اشہر وعشرا** - پس جس عورت کا شوہر مرگیا اُسپر سوگ واجب ہونا بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالےٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اُسکو حلال نہین ہی کہ تین روز سے زیادہ کسی مردے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اُسپر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے ف — اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم مین ام عطیہ وام حبیبہ و زینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ و حفصہ سے اور مراسیل ابوداؤد مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین مین ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چارون فقہاء وغیرہم کا ہی اور اسی پر صحابہ متفق ہین - **واما المبتوتۃ فمذہبنا وقال الشافعی رح لا حداد علیہا لانہ وجب اظہار التاسف لفوت نعمۃ النکاح ولنا ما روی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب** - اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدائی کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہی اور امام شافعی نے کہا کہ اُسپر سوگ لازم نہین ہی کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہی جسنے اپنے مرنے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جسنے اُسکو جدا کر دیا اُسنے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اُسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہین ہی اور ہماری حجت وہ حدیث ہی جسمین وارد ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہی - ف — حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ مین ابو سلمہ کی وفات سے عدت مین تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہی - رواہ ابوداؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج مین مذکور ہو چکا پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقہ معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہی - **ولانہ یجب اظہار التاسف علی فوت**

نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایۃ مؤنہا والا بانۃ اقطع لہا من الموت حتی کان لہا تغسلہ میتا قبل الابانۃ لا بعدہا - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت مین تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق مین شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دیسکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے تو غسل نہین دیسکتی ہے - والحداد ویقال الاحداد وہما لغتان ان تترک الطیب والزینۃ والکحل والدہن المطیب وغیر المطیب الا من عذر وفی الجامع الصغیر الا من وجع - اور لفظ حداد یا احداد جسکو سوگ کہتے ہین یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بغیر خوشبو ہو سب چھوڑدے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے اور جامع صغیر مین کہا کہ مگر دُکھ درد کی وجہ سے جائز ہے - والمعنی فیہ وجہان احدہما ماذکرنا من اظہار التاسف والثانی ان ہذہ الاشیاء دواعی الرغبۃ فیہا وہی ممنوعۃ عن النکاح فتجتنبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یاذن للمعتدۃ فی الاکتحال والدہن لا یعری عن نوع طیب وفیہ زینۃ الشعر ولہذا یمنع المحرم عنہ - اور سوگ رکھنے مین جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ وجہ جسے ذکر کردیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزین اس عورت مین زیادہ رغبت دلاتی ہین حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزون سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزین حرام مین پڑجانے کا ذریعہ ہو جائین اور یہ بات صحت کو پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہین دی - کما فی الصحاح - اور تیل کوئی ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہین ہوتا اور اسمین بالون کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام مین ہو اُسکو تیل کا استعمال ممنوع ہے - قال الا من عذر لان فیہ ضرورۃ والمراد الدواء لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فخافت وجعا فان کان ذلک امرا ظاہرا یباح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ - اور یہ جو قدوری نے فرمایا کہ الا من عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت مین ضرورت درپیش ہے اور اسکے زینت مقصود نہین بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اُسکو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنی غالبا اسکے سر مین درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالبا گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اسیطرح اگر عذر کی وجہ سے اُسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہین ہے - ولا تختضب بالحنا لما روینا - اور حنا کا رنگ استعمال نکرے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے ف یعنی حدیث حنا خوشبو ہے - ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانہ یفوح منہ رائحۃ الطیب - اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اُڑتی ہے ف - شمس الائمہ نے کہا کہ یہان کپڑون سے نئے کپڑے مراد ہین اور رہے پھٹے پُرانے جنسے زینت نہین ہوتی تو رنگے پہننے مین مضائقہ نہین ہے اور کافی مین لکھا کہ اگر اُسکے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا نہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اسکے پہننے مین مضائقہ نہین لیکن زینت کا قصد نکرے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اُسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کرکے حاصل کرے خواہ اسطرح کہ اس رنگین کو بیچکر اسکے دامون سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک وابوداؤد ونسائی نے حضرت ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مرگیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوے کپڑے نہ پہنے اور گیرو نہ پہنے اور بدن مین رنگ کا استعمال نکرے اور سرمہ نہ لگائے - واضح ہو کہ چارون فقہا کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے ف. قال ولا حداد علی کافرۃ لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا -

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو اُسپر بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الٰہی اُسپر سے اُٹھا دیا گیا ہے- وعلی الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالے فیما لیس فیہ ابطال حق المولے بخلاف المنع من الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم لحاجتہ- اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الٰہی جنمین اُسکے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُسپر واجب ہین اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اسمین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی اُسکو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا- قال ولیس فی عدة ام الولد ولا فی عدة النکاح الفاسد احداد لانها ما فاتها نعمة النکاح لتظهر التاسف والاباحة اصل- یعنی اگر ام ولد کو اُسکے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ مرا تو اُسکی عدت مین سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد مین جدا ہوئی (یا شبہہ مین وطی کی گئی) تو اسکی عدت مین بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتون مین سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہین ہوئی تاکہ سوگ سے اُسکا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے ف یعنی زینت کرنا در اصل مباح ہے بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے- ولا ینبغی ان تخطب المعتدة ولا باس بالتعریض فی الخطبة- اور جو عورت عدت مین ہو اُسکو منگنی کا پیغام نہ دینا چاہیئے اور منگنی کی تعریض کرنے مین کچھ مضائقہ نہیں ہے- لقولہ تعالے لاجناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبة النساء او اکننتم فی انفسکم علم الله انکم ستذکرونهن ولکن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا- کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لاجناح علیکم الٓخرہ تمپر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر مین جو تم عورتون کی منگنی سے تعریض کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دلمین چھپاؤ اللہ تعالے جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ مین انکی منگنی چاہو گے ولیکن تم اُنکے ساتھ سری قرار داد مت کرو مگر آنکہ معروف بات بولو- قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رض التعریض ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیر رض فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید ان نجتمع- حدیث مین آیا کہ سر کے معنی نکاح ہین یعنی اُنکو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے مین چاہتا ہون کہ نکاح کرون اور سعید ابن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اسطرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور مین چاہتا ہون کہ تو یکجا ہو جاوے ف مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہے پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنے انسے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ- اور ابن المنذر و ابن جریر و ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوهن سرا اسکے یہ معنی کہ یون نہ کہے کہ مین تیرا عاشق ہون اور دوسری روایت مین ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت مین معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ باتون مین نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ مین بھی نکاح کرنا چاہتا ہون یا کہے کہ مین اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہون کہ مجھے بھی ایک نیکبخت عورت میسر ہو جائے اور روا صحیح ہے کہ سعید ابن جبیر کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے- ولا یجوز للمطلقة الرجعیة والمبتوتة الخروج من بیتها لیلا ولا نهارا والمتوفے عنها زوجها تخرج نهارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلها- اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلنا رات یا دن مین جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہین نہین رہیگی- اما المطلقة فلقولہ تعالے ولا تخرجوهن من بیوتهن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشة مبینة قیل الفاحشة نفس الخروج وقیل الزنا ویخرجن لاقامة الحد واما المتوفے عنها زوجها فلانہ لا نفقة لها فیحتاج الی الخروج

نهار الطلب المعاش وقد يمتد لے ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دائرة عليها من مال زوجها حتے لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به ما عليها
مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و لا تخرجوھن الے آخرہ یعنے شوہرون کو حکم یا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھرون سے مت نکالو اور نہ وے خود نکلین مگر اُس صورت مین کہ فاحشہ مبینہ عمل مین لائی ہون بعض علمانے کہا کہ یہان فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بدفعل یعنی یہی گھر سے نکلنا اور بعض علمانے کہا کہ اس سے زنا مراد ہو یعنے اگر زنا کرین جو گواہون سے ثبوت ہوجائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائینگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مرگیا تو اُسکے واسطے جواز اسلیے ہو کہ اُسکا کچھ نفقہ نہین تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن مین نکلیگی اور کبھی تلاش مین یہانتک دیر ہو جاتی ہو کہ رات جھک آوے اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہین ہو کیونکہ اُسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہو حتی کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علمانے کہا کہ وہ بھی دن مین نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہین نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہو یعنے نہ نکلنا وہ ساقط ہو گا ف۔ یہی چارون فقہا کا قول ہو اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤن وچورون سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا مالک دار نے اُسکو نکالدیا یا شوہر کہین چلا گیا حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہین ادا کرسکتی تو ایسی اضطراری صورتون مین اُسکو نکل جانا جائز ہو۔ ع۔ وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہو کہ اُس گھر مین اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہو۔ لقوله تعالے ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله۔ کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا ولا تخرجوهن من بيوتهن یعنی ان عورتون کو اُنکے گھرون سے مت نکالو اور اُنکا گھر وہی ہوگا جسمین وہ رہتی تھین لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والون کی زیارت کو گئی ہو اور یہان اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہو کہ لوٹکر یہان آکر اُس گھر مین عدت پوری کرے جسمین رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یون فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر مین ٹھہری رہ یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو ف۔ اس حدیث کو امام احمد وشافعی و اسحاق و ابوداؤد الطیالسی و ابو یعلی موصلی و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعہ بنت مالک جو ابو سعید خدری کی بہن ہین اسطرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلامون کی تلاش مین گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسنے جاکر اُنکو پکڑا مگر اُن سبنے ملکر اُسکو شہید کردیا تب فریعہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ مین اپنے میکے چلی جاؤن آپ نے حکم دیا کہ نہین بلکہ اسی گھر مین ٹھہری رہ یعنی مت جا یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریعہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہو اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہو اور طحاوی نے اُسکو تمام طرق و اسنادون سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علماے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہو۔ ف ع۔ وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھر مین سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثون نے اپنے حصون مین اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان هذا الانتقال انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار وصار كما اذا خافت على متاعها او خافت سقوط المنزل (اے المسكن) او كانت فيها باجر و

لا تجد ما تؤدیہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذروں کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا کرنے کے لائق نہیں ہے **ف** ان عذروں کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ **ثم ان وقعت الفرقۃ بطلاق بائن او ثلث لابد من سترۃ بینہما ثم لا باس**۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے بیچ میں پردہ ہونا ضرور ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ **لانہ معترف بالحرمۃ**۔ کیونکہ شوہر اُسکے حرام ہوجانے کا مقر ہے **ف** پس پردہ کرنا لازم ہے لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ **الا ان یکون فاسقا یخاف علیہا منہ فحینئذ تخرج لانہ عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والاولی ان یخرج ہو ویترکہا**۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے اس عورت کے ساتھ بدفعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں منتقل ہوگئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے۔ **وان جعلا بینہما امرأۃ ثقۃ تقدر علی الحیلولۃ فحسن وان ضاق علیہما المنزل فلتخرج والاولی خروجہ واذا خرجت المرأۃ مع زوجہا الی مکۃ فطلقہا ثلثا او مات عنہا فی غیر مصر فان کان بینہا وبین مصرہا اقل من ثلثۃ ایام رجعت الی مصرہا**۔ اور اگر دونوں نے اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حائل کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ کی طرف چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں ہے اُسکو تین طلاقیں دیں یا اُسکو چھوڑ مرا پس اگر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے **لانہ لیس بابتداء الخروج معنی بل ہو بناء**۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر مبنی ہے۔ **وان کانت مسیرۃ ثلثۃ ایام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت معہا ولی او لم یکن**۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو خواہ لوٹ آوے اور چاہے مکہ کی طرف چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ **معناہ اذا کان الی المقصد ثلثۃ ایام ایضا لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل الزوج**۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چلے جانے کی بہ نسبت اُسکے حق میں زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔

قال الا ان یکون طلقہا او مات عنہا زوجہا فی مصر فانہا لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لہا محرم۔ امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دیں یا چھوڑ مرا ہو تو عورت اس شہر سے باہر نجاوے یہانتک کہ اپنی عدت پوری کرلے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ**۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف ومحمد ان کان معہا محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد**۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری کرنے سے پہلے یہاں سے چلی جاوے۔ **لہما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربۃ ووحشۃ الوحدۃ وہذا عذر وانما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم**۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور ہوگیا **ف** یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہوگیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ **ولہ ان العدۃ امنع للخروج من عدم المحرم فان للمرأۃ ان تخرج**

الی مادون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدۃ ذلک فلما حرم علیہا الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدۃ اولی
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلنا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم
طے کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلنا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلنا حرام ٹھہرا تو عدت میں نکلنا
بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن قال ان تزوجت فلانۃ فہی طالق فتزوجہا فولدت ولدا لستۃ اشہر من یوم تزوجہا فہو ابنہ وعلیہ المہر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالقہ ہے پھر اس سے نکاح کیا حتی کہ وہ طالقہ ہوگئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر وہ بچہ جنی تو یہ بچہ اُس مرد کا فرزند ہے اور اسپر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلانہا فراشہ لانہا لما جاءت بالولد لستۃ اشہر من وقت النکاح فقد جاءت بہ لاقل منہا من وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح والتصور ثابت بان تزوجہا وہو یخالطہا فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباتہ واما المہر فلانہ لما ثبت النسب منہ جعل واطیا حکما فتاکد المہر بہ۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے جم گیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اسطرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہوکر نطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اُسکے ثابت کرنے ہی میں احتیاط ہے اور رہا پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہوگیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہوگیا **ف** واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہے تو جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کا وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہٰذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے خلاف کیا گیا اول اسطرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر منفی طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب وقبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سُنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی ہے پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے وکیل کیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اُسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ظاہرا بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اسیطرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے ع۔ قال ویثبت نسب ولد المطلقۃ الرجعیۃ اذا جاءت بہ لسنتین او اکثر مالم تقر بانقضاء عدتہا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی ہو اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جبتک کہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لجواز انہا تکون ممتدۃ الطہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو ف۔ یعنی بعض عورتون کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور رجعی طلاق مین جبتک عدت نہ گزرے نکاح نہین ٹوٹتا اور مسئلہ مین اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہین کیا تو صورت یہ ہوئی کہ شوہر نے عدت کے اندر اُس سے وطی کر لی یعنے طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اُسکا نسب ثابت ہوا۔ وان جاءت بہ لاکثر من سنتین بانت من زوجہا بانقضاء العدة ویثبت نسبہ لوجود العلوق فی النکاح او فی العدة ولا یصیر مراجعا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویحتمل بعدہ فلا یصیر مراجعا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو گئی کیونکہ جننے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح مین ٹھہرا تھا یا حالت عدت مین ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہے کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔

ف۔ اور دوسرے احتمال کو اسوجہ سے قوت نہین ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاءت بہ لاکثر من سنتین کانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لانتفاء الزنا منہا فیصیر بالوطی مراجعا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہریگی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرنا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا نادر ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف۔ اور یہ سب اُس صورت مین کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہے جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکے اقرار جھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اُسکا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے م ع۔ والمبتوتة یثبت نسب ولدہا اذا جاءت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتیقن بزوال الفراش قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقین دی گئی ہون اگر وہ دو برس سے کم مین بچہ جنی تو اُسکے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہین ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاءت بہ لتمام سنتین من وقت الفرقة لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام الا ان یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہة فی العدة۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اسواسطے کہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اسکا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی نطفہ سے ہے تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اُسنے اسکا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اسکی ایک صورت بھی نکلتی ہے اسطرح کہ اُسنے عدت کے اندر اس عورت سے شبہہ مین وطی کی ہو ف۔ اس توجیہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اُس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہین ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اسکا جواب یہ ہوا کہ یہان وہ سنگسار نہ کیا جائیگا اسواسطے کہ شاید اُسنے عدت کے اندر اسکو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ معذور رکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اسمین سبب بے قصور بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہین ہوتی ہے م ع۔ فان کانت المبتوتة صغیرة یجامع مثلہا فجاءت بولد لتسعة اشہر لم یلزمہ حتی تاتی بہ لاقل من تسعة اشہر عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یثبت النسب منہ الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جسکو قطعی جدا کیا گیا ہے بالغہ نہو مگر ایسی ہو جس سے جماع کیا جا سکتا ہے پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اسکا نسب لازم

ہوگا ہاں اگر نو مہینہ سے کم مین بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہی اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق
سے دو سال تک اُس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانہا معتدة یحتمل ان تکون حاملا ولم یقر بانقضاء العدة فاشبہت
الکبیرة ولہما ان الانقضاء عدتہا جہۃ معینۃ وہو الاشہر فبمضیہا یحکم الشرع بالانقضاء وہو فی الدلالۃ فوق اقرار
لانہ لا یحتمل الخلاف والاقرار یحتملہ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ اس معتدہ مین احتمال ہی کہ حاملہ ہو اور اُسنے عدت گزرجانے کا
اقرار نہین کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہوگئی اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ اس عورت کی عدت گذر جانے کا ایک وقت
معین سبکو معلوم ہی اور وہ عدت کے مہینہ ہین تو اُنکے گذرنے پر شرع نے اسکی عدت گذر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت
کے اقرار سے بڑھکر ہی کیونکہ اسمین برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہین ہی اور اُسکے اقرار مین یہ احتمال موجود ہی لیئے شاید جھوٹھا
اقرار کیا ہو۔ وان کانت مطلقۃ طلاقا رجعیا فکذلک الجواب عندہما وعندہ یثبت الی سبعۃ وعشرین شہرا لانہ
یجعل واطیا فی آخر العدة وہی الثلثۃ الاشہر ثم تاتی بہ لاکثر مدة الحمل وہو سنتان وان کانت الصغیرة
ادعت الحبل فی العدة فالجواب فیہا وفی الکبیرة سواء لان باقرارہا یحکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی
دیگئی ہو تو بھی ایسی صورت مین اُن دونون کے نزدیک یہی حکم ہی اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس ۲۷
مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر مین شوہر رجعت سے وطی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ ہین
پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہین۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعوی کیا ہو
تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکسان ہی کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا ف۔ پس طلاق بائن کی
صورت مین دو برس سے کم مین بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی مین ستائیس ۲۷ مہینہ تک ثبوت ہوگا ع۔ ویثبت
نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا ما بین الوفاة وبین السنتین۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا اسکے بچہ کا نسب
اپنے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر رح اذا جاءت بہ بعد انقضاء عدة الوفاة
ستۃ اشہر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتہا بالشہور لتعین الجہۃ فصار کما اذا اقرت
بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الا انا نقول لانقضاء عدتہا جہۃ اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان
الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بمحل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن
عدت وفات گذرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
شرع نے اُسکی عدت مہینون سے گذر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اُسکی عدت کی یہی راہ متعین ہی یعنی چار مہینے دس دن تو ایسا
ہوگیا کہ گویا اُسنے عدت گذر جانے کا اقرار کیا جیسا ہمنے صغیرہ کی صورت مین بیان کیا مگر ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ
اسکی عدت گذرنے کا دوسرا طریق بھی ہی اور وہ وضع حمل ہی یعنی اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اُسکی عدت پوری ہوتی ہی
بخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق مین اصل یہ ہی کہ حمل نہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہین اور بالغہ ہو جانے
مین شک ہی ف۔ اور اسکے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہین یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہی تو بغیر دلیل کے اُسکو بالغہ نہین
قرار دیا جائیگا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رانڈ ہوئی وہ اگر حاملہ نہو تو چار مہینہ
دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کریگی پس اسکا قیاس صغیرہ پر نہین ہو سکتا ہی۔ واذا اعترفت
المعتدة بانقضاء عدتہا ثم جاءت بالولد لاقل من ستۃ اشہر یثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بیقین فبطل الاقرار
اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنی تو اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکا
جھوٹھ کہنا بالیقین معلوم ہوگیا تو اُسکا اقرار باطل ہوا۔ وان جاءت بہ لستۃ اشہر لم یثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار

لاحتمال الحدوث بعدہ و ہذا اللفظ باطلاقہ یتناول کل معتدۃ - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ہمکو اُسکا اقرار جھوٹھ ہونا معلوم نہین ہوا اسواسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو شامل ہی ف — خواہ وفات کی عدت مین ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت مین ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو عورت حیض سے مایوس ہو اور اُسنے عدت گذرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم مین بچہ جنے تو اُسکا نسب ثابت ہوگا اس سے ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہی ع - واذا ولدت المعتدۃ ولدا لم یثبت نسبہ عند ابی حنیفۃ رح الا ان یشہد بولادتہا رجلان او رجل وامراتان الا ان یکون ہناک حبل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج فیثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح یثبت فی الجمیع بشہادۃ امرأۃ واحدۃ - اور جب کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اُسکے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین گواہی دین لیکن اگر وہان حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا ف — بشرطیکہ یہ عورت آزاد عادلہ ہو بلفظ شہادت بیان کرے - اور یہی امام احمد کا قول ہو اور امام مالک کے نزدیک دو عورتون کی گواہی ضرور ہی اور امام شافعی کے نزدیک چار عورتون کی گواہی شرط ہو اور قاضی خان مین ہو کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز مین ہو جسپر مرد مطلع ہو سکتے ہین اور علمائے حنفیہ کا اجماع ہو کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق کے ہو کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا - لان الفراش قائم لقیام العدۃ وہو ملزم للنسب والحاجۃ الی تعیین الولد انہ منہا فتعین بشہادتہا کما فی حال قیام النکاح ولابی حنیفۃ رح ان العدۃ تنقضی باقرارہا بوضع الحمل والمنقضی لیس بحجۃ فمست الحاجۃ الی اثبات النسب ابتداء فیشترط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتعیین یثبت بشہادتہا - صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہو اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہو تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہین ہو ہان یہ حاجت ہو کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہو تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت مین بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گذر گئی اور گذری چیز کچھ بھی حجت نہین ہوتی ہو تو نئے سر سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اسمین پوری گواہی ہونا شرط ہو بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہان یہ شرط نہین کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا ہوا ہو تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا ف — خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب تو ثابت ہو صرف عورت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہان نسب ہی ثابت نہین ہو کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گذرنے کا اقرار ہو پس فراش نہین رہی بلکہ اجنبیہ ہوگئی اور اجنبیہ کے بچہ کا نسب اُسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضرور ہو یعنے دو مرد ہون یا ایک مرد و دو عورتین ہون - فان کانت معتدۃ عن وفاۃ فصدقہا الورثۃ فی الولادۃ ولم یشہد علی الولادۃ احد فہو ابنہ فی قولہم جمیعا - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اور اُسنے ولادت کا دعوی کیا اور شوہر کے وارثون نے ولادت مین اُسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہین ہو تو بالاتفاق تینون امامون کے قول مین یہ بچہ اُسکے شوہر متوفی کا فرزند ہو ف — یعنی اُسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثون کی تصدیق کے یہ معنی ہین کہ سب وارث اسکا اقرار کرین

یا وارثون میں سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کریں حتی کہ نسب ثابت ہو کر منکر وارثون کا بھی
شریک ہوگا شیخ اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت نہو کیونکہ ان لوگون نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار
کیا پس قبول نہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر لیلئے اپنے مورث کے قرار پائے ہیں اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت
مجھسے جنی ہے تو نسب ثابت ہوجاتا یونہی جب اسکی موت کے بعد اسکے قائم مقامون نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ نسب
ثابت ہونا عورت کے فراش پر ہے اور بعد موت کے جبتک عدت باقی ہے عورت اسکی فراش ہے پس نسب ثابت ہے صرف اس
گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جنی ہے اور یہ بات وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوجائیگی یا جب دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں پورا
نصاب ہون تو یہ گواہی سب پر حجت ہوجائیگی- **وہذا فی حق الارث ظاہر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم-**
اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث ان وارثون کا خالص حق ہے تو انکا تصدیق کرنا قبول ہوگا ف فخر الاسلام
نے کہا کہ اگر دو لوگ اسطرح اقرار کریں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ میت کا بچہ ہے تو اسکا نسب سب لوگون کے حق میں ثابت ہوجائیگا
اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہیں ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث کا قول ہے لہذا مصنف نے فرمایا- **اما فی حق النسب
ہل یثبت فی غیرہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ یثبت لقیام الحجۃ ولہذا قیل تشترط لفظۃ الشہادۃ وقیل
لا تشترط لان الثبوت فی حق غیرہم تبع للثبوت فی حقہم باقرارہم وما ثبت تبعا لا یراعی فیہ الشرائط-** رہا یہ امر
کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وارثون کے سوائے دوسرون کے حق میں ثابت ہوگا یا نہیں تو
مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہون جنکی گواہی پوری ہوتی ہے تو سب کے حق میں نسب ثابت
ہوجائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعض نے کہا کہ
یہ لفظ شرط نہیں ہے کیونکہ غیرون کے حق میں نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہے کہ وارثون کے حق میں انکے اقرار سے نسب ثابت
ہوجائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہوا کرتی ہے اسمین شرائط کا لحاظ ضرور نہیں ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ جب وارثون
نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اسمین کچھ شک نہیں کہ میراث پانے میں وہ انکا شریک ہوگیا اور اقرار کرنے والون
کے قول پر نسب میں بھی وہ میت کا فرزند ہے رہا یہ کہ انکا اقرار دوسرون پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرضہ
اسکو ادا کرے یا نہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتیں عادل
ہون تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا لیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے
نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا در اصل وارثون کے حق میں ہے اور دوسرون کے حق میں تابع ہے
اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اسمین شرائط کا لحاظ نہیں ہوتا- اسکی مثال یہ ہے کہ مثلا مولی نے سفر میں کسی جگہ اقامت کی
نیت کی تو شرائط اقامت کے مولی کے حق میں معتبر ہین اور اسکے غلامون و خادمون کے حق میں شرط نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ
اپنے مولی کے تابع ہیں اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے- اسی طرح جب وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوگیا کہ یہ میت کا فرزند
ہے تو بدون کسی شرط کے غیرون کے حق میں ثابت ہے خواہ وارثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہیں فافہم- م ع- **واذا
تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق
علی النکاح فلا یکون منہ-** اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم میں وہ بچہ جنی تو نسب ثابت
نہوگا کیونکہ نطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے تو وہ اسکے نطفہ سے نہوگا ف کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینہ سے کم
نہیں ہوتی ہے- **وان جاءت بہ لستۃ اشہر فصاعدا یثبت نسبہ منہ اعترف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم
والمدۃ تامۃ-** اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوجائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموش رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا نکاح موجود ہے اور حمل کی مدت بھی پوری ہے۔ **فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة**۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا ف اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو جیسا مبسوط م ع۔ **حتى اذا نفاه الزوج يلاعن**۔ حتی کہ اگر شوہر اس بچہ کی نفی کرے یعنی کہے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو شوہر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا **لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه**۔ اسواسطے کہ نسب تو عورت کی منکوحہ فراش ہونے سے ثابت ہوگیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تہمت لگانے پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے ف یعنی جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کیجائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان اسکو تہمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب اس نے کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تہمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ **فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة وقالت هي منذ ستة اشهر فالقول قولها وهو ابنه**۔ اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر و زوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے صرف چار مہینے سے نکاح میں لیا ہے اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینے ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اسکے شوہر کا فرزند ہے۔ **لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف**۔ اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنتی ہے نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زناکاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جنی) اور امام محمد نے یہ ذکر نہیں کیا کہ اس سے قسم لیجاویگی حالانکہ اسمیں اختلاف ہے ف یعنی جو امر ایسے ہیں جنمیں صاحبین کے نزدیک قسم لیجاوے اور امام رح کے نزدیک نہیں۔ از انجملہ یہ مقام بھی ہے۔ م ع۔ **وان قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد تطلق**۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو تو طالقہ ہے پھر ایک عورت نے اسکے جننے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہ ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالقہ ہو جائیگی۔ **لان شهادتها حجة في ذلك**۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ **قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه**۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز ہے جسمیں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے ف یعنی مرد اسکو شرعاً نہیں دیکھ سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری سے روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چلی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عیوب جنپر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اسمیں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ و رواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری۔ پس یہ دونوں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری رح تابعی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے نزدیک مرسل حجت ہے م ع۔ **ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق**۔ اور دوسری دلیل یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اسمیں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ **ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة**۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حانث ہونے کا دعویٰ کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور پھر طلاق پڑ گئی پس حنث ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا ف خلاصہ یہ کہ حنث کے واسطے پوری حجت چاہیئے ہاں ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ **وهذا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تظهر في حق الطلاق**

لانہ ینفک عنہا - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ولادت کے بارہ میں عورتوں کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہے تو طلاق کے بارہ میں اسکا اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے **ف** پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ طلاق میں بھی قبول ہو - ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثابت ہو جائیگی - جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے - بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے پس ولادت سے طلاق ثابت نہوگی - عینی رح نے اعتراض کیا کہ بیان کلام اُسی طلاق میں ہے جو ولادت پر معلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوا کہ ولادت پائی گئی تو اسکے ساتھ طلاق لازم ہے وہ بھی پائی جائیگی -

وان کانت الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غیر شہادۃ عند ابی حنیفۃ وعندہما تشترط شہادۃ القابلۃ - اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلقہ ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے - **لانہ لابد من حجۃ لدعواہا الحنث وشہادتہا حجۃ فیہ علی ما بینا** - کیونکہ زوجہ نے جو شوہر کی قسم میں حانث ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعوی کیا اسکے لیے کوئی حجت ہونا ضرور ہے اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب میں پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے **ف** یعنی مسئلہ اول میں - **ولہ ان الاقرار بالحبل اقرار بما یفضے الیہ وہو الولادۃ** - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرف یہ ہوگی اور وہ ولادت ہے **ف** یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے - لیکن اسمین تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ خون استقاط ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعوی کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رح کے نزدیک بغیر گواہوں کے مطلقہ ہو جائیگی پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رح نے دوسری دلیل پیش کی - **ولانہ اقر بکونہا مؤتمنۃ فیقبل قولہا فی رد الامانۃ** - یعنی دوسری دلیل امام رح کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا یعنے حمل اسکے امانت میں ہے پس امانت واپس کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا **ف** یعنی قاعدہ امین جب امانت واپس کرنے کا دعوے کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے - اقول اسمین بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول بقسم مراد ہے - **قال واکثر مدۃ الحمل سنتان** - قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہائے مدت درازی کی دو برس ہیں **لقول عائشۃ الولد لا یبقی فی البطن اکثر من سنتین ولو بظل مغزل** - بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ تکلے کے سایہ بھر ہو **ف** یعنی تکلے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا - **واقلہ ستۃ اشہر** - اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینے ہیں **ف** یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا - **لقولہ تعالے وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا ثم قال وفصالہ فی عامین فبقی الحمل ستۃ اشہر والشافعی رح یقدر الاکثر باربع سنین والحجۃ علیہ ما رویناہ والظاہر انہ قالتہ سماعا اذ العقل لا یہتدی الیہ** - کیونکہ اللہ عز وجل نے فرمایا وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا یعنے بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکا دودھ چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ میں ہوتا ہے پھر فرمایا وفصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی رح نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے و لیکن جو ہمنے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان کیا ہے اسلیے کہ عقل کو ایسا اندازہ نکالنے کی کوئی راہ نہیں ہے **ف** اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے کہ

و بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی کہ مین نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس مین محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہی وہ اور اُسکا شوہر دونون سچے آدمی مین اُسکے تین پیٹ بارہ برس مین پیدا ہوئے یعنی ہر حمل چار برس رہا شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہمکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے مین تامل ہی اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کبھی اس حدیث کا معارضہ کریگی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہی کیونکہ یہ حدیث صحیح ہی اور شارع کے کلام مین خطا کا احتمال نہین ہی اور اس عورت مین احتمال موجود ہی غایۃ الامر یہ ہی کہ اُسکو چار برس حیض نہین ہوا حالانکہ عورتون کو دو دو برس حیض نہین آتا ہی تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ مین حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی بغیر بچہ کے ہوتا ہی بعض شیخ نے اس وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اُسکے نو مہینے تک اپنے پیٹ مین آثار حمل پائے اور پیٹ بڑا ہو گیا حتی کہ درد زہ شروع ہوگیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسیطرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا تھا یہانتک کہ پیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہین پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ مین ایسی حکایتون کا کوئی اعتبار نہین ہی

م ف - ومن تزوج امۃ فطلقہا ثم اشتراہا فان جاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم اشتراہا لزمہ لانہ فی الوجہ الاول ولد المعتدۃ فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجہ الثانی ولد المملوکۃ لانہ یضاف الحادث الی اقرب وقتہ فلا بد من دعوۃ وہذا اذا کان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانہا حرمت علیہ حرمۃ غلیظۃ فلا یضاف العلوق الا الی ما قبلہ لانہا لا تحل بالشراء - اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اُسکو طلاق دیدی پھر اُسکو اُسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینے سے کم پر بچہ جنی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہین ہوگا اسوجہ سے کہ پہلی صورت مین وہ عدت والی کا بچہ ہی کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہی یعنے اُسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہی اور دوسری صورت مین وہ اُسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہی اسواسطے کہ اُسکا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب نہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہان نسب کا دعوی کرنا ضرور ہی یعنی بدون دعوے کے نسب لازم نہوگا اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اُسنے دو طلاقین دی ہین تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہین رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہین ہوسکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہین ہوسکتی ہی ف اسواسطے کہ باندی کے حق مین دو طلاقین حرمت غلیظہ ہین کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہین ہوسکتی ہی اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری پر محمول نکرنا چاہیئے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اسنے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہین ہی پس شاید بعد خرید کے اُسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہی اور قاعدہ یہ ہی کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اُسکا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہی کہ مولے اُسکے نسب کا دعوی کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہین ہی بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہی تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا - ع

ومن قال لامتہ ان کان فی بطنک ولد فہو منی فشہدت علی الولادۃ امراۃ فہی ام ولدہ لان الحاجۃ الی تعیین الولد ویثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع - جسنے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ مین بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہی پھر اُسکے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اُسکی ام ولد ہو جایگی اسواسطے کہ یہان صرف ولادت متعین ہونے کی حاجت ہی اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہی ف رہا مولی کا دعوی کرنا تو

وہ پیلے یا بڑا گیا لیکن یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو نسب
لازم نہوگا کیونکہ احتمال ہی کہ شاید مولی کی گفتگو کے بعد حمل رہا ہو تو مولی اسکا دعوی کرنے والا نہوگا ع - ومن قال لغلام ہو ابنی
ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فہی امرأته وہو ابنہ یرثانہ - اور جسنے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی پھر
مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اُس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اُسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اُسکا بیٹا ہوگا
اور دونوں میت کے وارث ہونگے - وفی النوادر جعل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لایکون لہا المیراث
لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبہة وبملک الیمین فلم یکن قولہ
اقرارا بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلة فیما اذا کانت معروفة بالحریة وبکونہا ام الغلام والنکاح الصحیح
ہو المتعین لذلک وضعا وعادة - اور نوادر میں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہی اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہو
کیونکہ نسب جیسے بنکاح صحیح ثابت ہوتا ہی ویسے بنکاح فاسد ثابت ہوتا ہی اور ویسے ہی شبہہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہی اور ایسے ہی
عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہی تو میت نے جو اُسکے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اُسکی منکوحہ زوجہ
ہی تاکہ وارث ہو یعنے شاید مملوکہ ہو یا اُس سے شبہہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نہوا اور استحسان کی وجہ
یہ ہی کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہی کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہی اور ایسے نسب ثابت ہونے
میں شرع وعادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہی ف تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح
صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی
کیونکہ اگر ایسی نہو تو وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اُسکی موت سے آزاد ہو گئی - اسیطرح یہ اُس طفل
کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہو تو بھی وارث نہوگی - ولو لم یعلم بانہا حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا
میراث لہا لان ظہور الحریة باعتبار الدار حجة فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث - اور اگر یہ ثبوت نہوا کہ یہ
عورت آزادہ ہی پس وارثوں نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دار الاسلام
کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لیے حجت ہوتا ہی اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا ف یعنی اگر
کہا جاوے کہ یہ عورت جب دار الاسلام میں موجود ہی اور ظاہر میں کسی کی مملوک نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہی کہ وہ اصلی
آزادہ ہی پس وارثوں کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دار الاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوگی
ہی کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہی تو اُسکا قول قبول نہوگا بلکہ اُسکے ذمہ سے مملوکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث
کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہی -

باب حضانة الولد ومن احق به

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اُسکا اول حقدار ہی اُسکے بیان میں ہی - واذا وقعت الفرقة بین الزوجین
فالام احق بالولد - اور جب شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اُسکی ماں ہی ف یعنی بچہ کا پرورش
کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پیر والا ہو جائے اسکی زیادہ مستحق ماں ہی تو بچہ اُسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتابیہ ہو یعنی یہودیہ
یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ پر شفقت میں فرق نہیں ہوتا - لما روی ان امرأة قالت
یا رسول اللہ ان ابنی ہذا کان بطنی لہ وعاء وحجری لہ حواء وثدیی لہ سقاء وزعم ابوہ انہ ینزعہ منی فقال
علیہ السلام انت احق بہ ما لم تتزوجی ولان الام اشفق ... الحضانة منہ فکان الدفع الیہا انظر

الیہ اشار الصدیق رضہ ریقہا خیر لہ من شہد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ
والصحابۃ حاضرون متوافرون - کیونکہ روایت ہو کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین عرض کیا
کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہو جسکے لیے میرا پیٹ ظرف رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا ڈول رہی اور
اب اسکا باپ کہتا ہو کہ مجھسے اسکو چھین لیگا یعنے اُسنے مجھے طلاق دیدی ہو تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچہ
کی حقدار ہو جبتک تو اپنا نکاح نکرے رواہ ابو داؤد وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہو کہ ایک تو ماں کی
شفقت زیادہ ہوتی ہو اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کرسکتی ہو تو ماں کو دینا بچہ کے حق مین زیادہ بہتر ہو اور اسی طرف
حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اے عمر اس بچہ کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اسکو زیادہ
پسند ہو یہ آپ نے اُسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور اُنکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال
یہ تھا کہ اُسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے ف یعنی کسی نے اسکا انکار نہین کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس
قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہو جسکا حاصل یہ ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے انصار مین سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اُسکو طلاق دی پھر ایک روز
عمر رضی اللہ عنہ سوار ہوکر مسجد قبا کو گئے تھے وہان اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھکر اُسکو گود مین اُٹھا لیا یعنے چاہا
کہ مین جدا کر لیجاؤن پس اُنکی ساس نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لیجانے سے روکا پس دونون جھگڑتے ہوے حضرت ابو بکر رضی اللہ
عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اُسکے حق مین بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہو تو
وہی اپنے بچہ کی زیادہ حقدار ہو جبتک دوسرے شوہر سے نکاح نکرے یہانتک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے
پسند کرے اور حکم دیا کہ اے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہین مارا یہانتک کہ وہ
عورت لیگئی سم ح - **والنفقۃ علی الاب علی ما نذکر ولا تجبر الام علیہ لانہا عست تعجز عن الحضانۃ** - اور بچہ کا
خرچ اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات مین بیان کرینگے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اُسکی ماں مجبور
نہین کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہین کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جاے ف یعنی ماں اگرچہ حقدار ہو لیکن
جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اُسپر پرورش کے واسطے جبر نہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سواے اسکی ماں کے نہو تو ایسی صورت
مین پرورش کے واسطے ماں مجبور کیجائیگی - کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اُسکو اس بچہ کے ساتھ کچھ شفقت نہوگی ع ق
فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تستفاد من قبل الامہات - پھر
اگر اسکی ماں نہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کر لیا یا مرگئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ
حقدار ہو اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کیطرف سے آتی ہو - **فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوات
لانہا من الامہات ولہذا تحرز میراثہن السدس ولانہا اوفر شفقۃ للولاد** - پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی پرنانی
وغیرہ موجود نہو (یا انکار کرے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پردادی وغیرہ بہ نسبت بہنون کے زیادہ حقدار ہو کیونکہ وہ بھی ماؤن
مین سے ہو اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھٹا حصہ ملتا ہو اور اس دلیل سے اُسکی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت
کے بہت بڑھی ہوئی ہو - **فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوین
ولہذا قدمن فی المیراث وفی روایۃ الخالۃ اولے من الاخت لاب لقولہ علیہ السلام الخالۃ والدۃ وقیل
فی قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش انہا کانت خالتہ** - پھر اگر اُسکی دادی بھی نہو تو بچہ کی پھوپھیون اور خالاؤن سے
بہنین زیادہ مستحق ہین کیونکہ وہ اسکے ماں باپ کی لڑکیان ہین اور اسی وجہ سے میراث مین مقدم کی گئی ہین اور کتاب

کی روایت مین ہی کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہی اس سے خالہ زیادہ حقدار ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
خالہ مان ہوتی ہی اور قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش کی تفسیر مین کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہین
ف ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہی اور بخاری نے براء ابن عازب سے طویل حدیث
روایت کی جسمین آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہی اور صحیحین مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرۃ القضا مین حدیث طویل مروی ہی
اور اُسمین آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے
دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ مین اسکا زیادہ حقدار ہون کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہی اور زید بن حارثہ نے
کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہی یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے
بھائی کی بیٹی ہی اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہی اور اسکی خالہ میرے تحت مین ہی پس
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہی اور حضرت علی
کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھسے ہی اور مین تجھسے ہون اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت
سے مشابہ ہی اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دوست ہی اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہی پھر واضح
ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہی چنانچہ فرمایا۔ وتقدم الاخت
لاب وام لانها اشفق ۔ اور جو بہن باپ اور مان دونون کیطرف سے ہو وہ دوسری بہنون پر مقدم ہوگی کیونکہ اُسکی
شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ۔ پھر جو بہن
صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتون کا حق مان کی جانب سے ہی ف زمان
کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علماے شافعیہ مین سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہی
حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہی کہ باپ والی بہن بہ نسبت مان والی بہن کے مقدم ہی اور یہی امام احمد کا قول ہی ع۔ ثم الخالات
اولی من العمات ترجیحا لقرابة الام ۔ پھر خالائین بہ نسبت پھوپھیون کے مقدم ہین کیونکہ یہان مادری قرابت کو
ترجیح ہی۔ وینزلن کما نزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابة الام ۔ پھر خالائین درجہ بدرجہ
اُسی طرح رکھی جائین جیسے ہمنے بہنون کو بیان کیا اسکے یہ معنی ہین کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو ف یعنی بچہ
کی جو خالہ اُسکی مان کی سگی بہن ایک مان باپ سے ہو وہ اولی ہی پھر جو اُسکے مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر جو فقط
باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العمات ینزلن کذلک ۔ وکل من تزوجت من هولاء یسقط حقها لما روينا ولان
زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر ۔ پھر خالاؤن کی پھوپھیان ہین وہ بھی اسیطرح
درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہی پھر صرف مان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور واضح
ہو کہ ان عورتون مین سے جس عورت نے اپنا نکاح کرلیا ہو اُسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت
کر چکے یعنی جسمین گذرا کہ بچہ کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہی جبتک کہ تو اپنا نکاح نکرے اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مان کا شوہر
جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دیگا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھیگا تو بچہ کے حق مین کوئی نگاہ شفقت نہین کیا
ف یعنی بچہ تو اپنی مان کی پرورش مین اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اُسکی مان بہت شفقت و محبت کریگی اور جب اُسکی مان
نے ایسے شخص سے نکاح کرلیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہین ہی تو بچہ گھر کی چیز کی مثل بے قدر پڑا رہیگا پس مان کو دینا اُسکے
حق مین کچھ نظر شفقت نہین ہی۔ قال الا الجدة اذا كان زوجها الجد لانه قائم مقام ابيه فينظر له ۔ سواے جدہ کے
جبکہ اُسنے اپنا نکاح جد سے کرلیا تو اُسکا حق نہین ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اُسکے باپ کے قائم مقام ہی پس اُسپر نظر شفقت کریگا

ف ۔ یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کر لے تو اسکا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جدہ کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کر لے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو ایسا نکاح کر لینا مضر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اسکی شفقت باقی رہیگی - **وكذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة** - اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اسکے کہ قرابت قریبہ ہے ف ۔ یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جسکا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اسپر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا - **ومن سقط حقها بالتزوج يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال** - اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اسکا حق پرورش لوٹ آویگا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی ف ۔ مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اُسنے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا تھا کہ اسکا حق زائل ہو گیا اور اُسکی نانی زیادہ حقدار ہو گئی پس نانی نے اسکو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اسکی ماں کو اُسکے شوہر نے طلاق دیدی یا چھوڑ مرا اُسنے لے لیا غرضکہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا - **فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب وقد عرفت الترتيب في موضعه غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة** - اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اسکے کنبہ سے کوئی عورت نہو پس اُسکی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی صرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبہ کو نہ دینگے جو اسکا محرم نہو جیسے مولی عتاقہ اور چچا کا بیٹا کہ فتنہ سے بچاؤ ہو جائے

والام والجدة احق بالغلام حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق بآداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التأديب والتثقيف والخصاف رح قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب - اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہانتک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہانتک کہ اسکا بے پروا ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور معنی دونوں کے ایک ہیں کیونکہ پورا استغنا تو استنجا پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اسکو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھلانے اور درست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہے ف ۔ اور اسی پر فتوی ہے الکافی - **والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة آداب النساء والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد رح انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقق الحاجة الى الصيانة** - اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہانتک کہ اسکو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اسکو عورتوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد اسکو نکاح سے محصنہ کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قدرت

اور رہتی ہی اور ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہونچ جاوے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے کیونکہ اُسکی حفاظت کی ضرورت ہی **ف** اور غیاث المفتی مین ہی کہ امام محمدؒ کی روایت پر اعتماد ہی کیونکہ زمانہ مین فساد بہت پھیلا ہوا ہی یعنی عورتون پر اعتماد نہین ہی اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہونچ جائیگی اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ جبتک نو برس کی نہو تب تک حد شہوت کو نہین پہونچتی ہی اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین ع- **ومن سوے الام والجدۃ احق بالجاریۃ حتی تبلغ حدا تشتہی وفی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانہا لا تقدر علی استخدامہا ولہذا لا تواجرہا للخدمۃ فلا یحصل المقصود بخلاف الام والجدۃ لقدرتہما علیہ شرعا-** اور سوائے مان ونانی کے باقی عورتین صغیرہ لڑکی کی پرورش مین اس حد تک مستحق رہتی ہین کہ لڑکی مردون کی خواہش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر مین فرمایا کہ یہانتک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہی کہ سوا مان ونانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہین ہی اور اسیوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے اجارہ ونوکری پر نہین دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا یعنے وہ کام خدمت نہین سیکھ سکتی برخلاف مان ونانی کے کہ ان دونون کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہی- **قال والامۃ اذا اعتقہا مولاہا وام الولد اذا اعتقت کالحرۃ فی حق الولد لانہما حرتان اوان ثبوت الحق-** باندی کو اگر اُسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دیگئی تو بچہ کی پرورش مین انکا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہی اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونون بھی آزاد ہین **ف** اُسکی صورت یہ ہی کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اُس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اُس سے خود اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونون کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہین ہی کہ بچون کو اپنی پرورش مین رکھے بلکہ یہ دونون آزادہ اپنے بچون کی پرورش کے مستحق ہین- **ولیس لہما قبل العتق حق فی الولد لعجزہما عن الحضانۃ بالاشتغال بخدمۃ المولیٰ-** اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونون کا حق بچہ کی پرورش مین کچھ نہین ہی کیونکہ مولیٰ کی خدمت مین مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونون پرورش سے عاجز ہین- **والذمیۃ احق بولدہا المسلم مالم یعقل الادیان او یخاف ان یالف الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال الضرر بعدہ-** مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہی تا وقتیکہ بچہ دینون کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق مین نظر شفقت ہی اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہی **ف** جب وہ دینون کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالکؒ کا مشہور قول ہی اور ذمیہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سور نہ کھلا دے اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہین ہی ع- **ولا خیار للغلام والجاریۃ وقال الشافعیؒ لہما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ولنا انہ لقصور عقلہ یختار من عندہ الدعۃ لتخلیتہ بینہ وبین اللعب فلا یتحقق النظر وقد صح ان الصحابۃ رضی اللہ عنہم لم یخیروا واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اہدہ فوفق لاختیار الانظر بدعائہ علیہ السلام او یحمل علی ما اذا کان بالغا-** اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہین ہی اور امام شافعیؒ نے کہا کہ انہین دونون کو اختیار ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین مین سے اُسیکو اختیار کریگا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کیواسطے فارغ چھوڑ دے تو ایسا کرنے مین شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہونچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچون کو مختار نہین کیا ہی اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکو ہدایت فرما سے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے لیسند مین ٹھیک توفیق مل گئی یا وہ حدیث

ایسی صورت مین محمول ہی کہ جب بچہ بالغ ہو **ف** واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکو ابو داؤد ونسائی وحاکم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہی کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہی اور یہ تیری ماں ہی تو انمین سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑلے پس اُسنے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لیگئی - ورواہ الترمذی وابن حبان وابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مین نے عبداللہ ابن عبید سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے مین اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے جسکے ساتھ رہے بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونون صحیح ہین ہان یہ احتمال باقی ہی کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہی اور رہی وہ حدیث کہ جسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہی وہ دوسری حدیث ہی جسکو ابو داؤد ونسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبدالحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب مین اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونون مین ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونون اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھالا اور دونون سے کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکو نیک راہ دیدے پس ماں کی طرف سے مڑکے باپ کی طرف چلا آیا اور اُسنے لے لیا رواہ ابن ماجہ واحمد واسحاق اور ابن قطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور دوسری روایت مین ہی کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عمیرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان اور ابن القطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہین ایک مین لڑکا تھا اور دوسرے مین لڑکی اور عبدالحمید ابن جعفر اور اُسکا باپ دونون ثقہ ہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہی اور ہمارے علما نے صرف عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو جوابات دیے ہین وہ سب ضعیف ہین اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو اختیار ہی کہ والدین مین سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف ملا دے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہی اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال مین باپ اپنے پاس رکھے جبکہ باکرہ ہی اور اگر ثیبہ ہو تو اُسمین تفصیل ہی - کافی مین ہی کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اُسکے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا مگر یہ شرط باطل ہی - ع م - **واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب** - اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ ایسا کرنے مین باپ کے حق مین ضرر ہی **ف** یعنی اگر شوہر وزوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہی اور شوہر نے اسکو طلاق دیدی پس مطلقہ نے بعد انقضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر مین سکونت کرے جہان اُسکا نکاح نہین ہوا تھا تو اسمین باپ کو اپنے بچہ کی جدائی کے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہین ہی - **الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه** - مگر یہ جائز ہی کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اُسی مقام مین نکاح کیا ہو **ف** یعنی عورت کو اپنے وطن مین لیجانا جبہی جائز ہی کہ نکاح وہین ہوا ہو - **لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم** - کیونکہ وہان نکاح کرنے سے رواج وشرع کے موافق وہین قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہی اور رہی شرع) تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر مین بیاہ کیا تو یہ بھی انھین مین سے ہی **ف** ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھون نے منیٰ مین پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی کہ جس

مرد نے کسی شہر مین نکاح کرلیا تو وہ اُسی شہر والون مین سے ہو جاتا ہو کہ مقیم کی نماز پڑھے اور مین جسوقت مکہ مین داخل ہوا تو مین نے ایک عورت سے نکاح کرلیا - ورواہ ابویعلیٰ واحمد سع - ولہذا یصیر الحربی بہ ذمیا - اور اسی وجہ سے حربی کافر بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہو ف - یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام مین آکر ذمیہ کافرہ سے نکاح کرلیا تو وہ ذمی قرار دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہو چنانچہ میرے اُستاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ مین یہ عبارت نہین ہو اور غایۃ البیان مین ہو کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے مین یہ عبارت نہین پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہو اور بعضون نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام مین آکر کسی ذمی سے نکاح کرلیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دار الحرب جانے سے روکیگا - وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک وہذہ روایۃ کتاب الطلاق وذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع التسلیم فی مکانہ ومن جملۃ ذلک حق امساک الاولاد وجہ الاول ان التزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا وہذا اصح والحاصل انہ لابد من الامرین جمیعا الوطن ووجود النکاح وہذا کلہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یمکن للوالد ان یطالع ولدہ ویبیت فی بیتہ فلا باس بہ وکذا الجواب فی القریتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر لا باس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یتخلق باخلاق اہل المصر ولیس فیہ ضرر بالاب وفی عکسہ ضرر بالصغیر لتخلقہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک - اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر مین بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہین نکاح واقع ہوا ہو تو کتاب مین یہ اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہین ہو اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہو اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ عورت کو یہ اختیار ہو کیونکہ جس مقام مین عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہین واجب ہوتے ہین جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہین مبیع سپرد کرنا واجب ہوتا ہو اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہو کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھکر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہو کہ نکاح کرنا جب پردیس مین واقع ہوا تو یہ رواج نہین ہو کہ وہین ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہو اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونون باتین پائی جائین ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہین نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اُسوقت ہو جب دونون شہرون کے درمیان دور فاصلہ ہو اور اگر ایسے قریب ہون کہ باپ جب چاہے جاکر اپنے بچہ کو دیکھکر واپس ہوکر اپنے گھر مین رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہین کہ عورت وہان لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤن کے درمیان ہو اور اگر عورت نے شہر کے گاؤن سے نکل کر شہر مین لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اسمین بچہ کے حق مین بہتری ہو کہ وہ شہر والون کے اخلاق سیکھ جائیگا اور باپ کے حق مین بھی کچھ ضرر نہین اور اگر اسکے برعکس اُسنے شہر سے نکل کر گاؤن مین لیجانا چاہا تو بچہ کے حق مین ضرر ہو کیونکہ گنوارون کے اخلاق سیکھیگا تو عورت کو ایسا اختیار نہین ہو ف - اگر شوہر و زوجہ مین جدائی ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ مین بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی تو پھوپھی کا حق مقدم ہو جائیگا جبکہ شوہر تنگدست ہو اور یہی صحیح ہو ع -

باب النفقۃ

یہ باب نفقہ کے بیان مین ہو - نفقہ وہ روزینہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب

چند اسباب سے ہوتا ہی از انجملہ زوجیت ہی و قرابت ہی اور انھین اسباب مین سے ملک ہی چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہوگا۔ قال النفقۃ واجبۃ للزوجۃ علی زوجہا مسلمۃ کانت او کافرۃ اذا سلمت نفسہا الی منزلہ فعلیہ نفقتہا وکسوتہا وسکناہا۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہی خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر مین سپرد کردے تو شوہر پر اُسکا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہی ف۔ اقطع نے شرح قدوری مین کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہی کہ عورت اپنے آپکو شوہر کے گھر مین سپرد کردے اور یہی بعض متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہی لیکن یہ قول مختار نہین ہی اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ مین مذکور ہی کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہی اگرچہ شوہر اُسکو اپنے گھر نہ لیجاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہی اور اپنے گھر لیجانا شوہر کا حق ہی پس اگر وہ نہ لیگیا تو اُسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہوگا اور اگر اُسنے زوجہ کو لیجانا چاہا اور اُسنے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہی مثلاً مہر بالفعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہی تو بھی اُسکا نفقہ لازم ہی اور اگر اُسنے ناحق انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہین ہی اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لیجانا نہین چاہا تو بھی اُسکا نفقہ واجب ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ والاصل فی ذلک قولہ تعالی لینفق ذو سعۃ من سعتہ وقولہ تعالی وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث حجۃ الوداع ولہن علیکم رزقہن وکسوتہن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے مین اصل یہ ہی کہ قرآن مجید مین اللہ تعالے نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا بقدر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچون کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ مین فرمایا کہ تمھارے اوپر تمھاری عورتون کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی ف۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقۃ جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغیرہ کانت نفقتہ علیہ اصلہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہی کہ نفقہ روکنے کا عوض ہی تو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے محبوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کیواسطے محبوس ہی تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہی اور وہ شخص زکوۃ کے واسطے عامل ہو ف۔ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہین کرتے بلکہ مسلمانون کے مصالح پورے کرتے ہین تو مسلمانون کے عام حق یعنی بیت المال مین سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہی اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافرون سے لڑنے والے مسلمانون کا ہی اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہین تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہوئی تو شوہر پر اُسکا نفقہ واجب ہی۔ وہذہ الدلائل لا فصل فیہا فیستوی فیہا المسلمۃ والکافرۃ۔ اور ان دلیلون مین کوئی تفصیل نہین ہی پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ مین برابر ٹھہرین ف۔ یعنی دلائل مطلقا زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہین مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہین کرتی ہین تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے یہان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ویعتبر فی ذلک حالہما جمیعا اور نفقہ کی مقدار مین شوہر و زوجہ دونون کے حال کا اعتبار ہی ف۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر جو کچھ ادا نکر سکے وہ اُسپر قرضہ رہیگا۔ قال العبد الضعیف وہذا اختیار الخصاف وعلیہ الفتوے وتفسیرہ انہما اذا کانا موسرین تجب نفقۃ الیسار وان کانا معسرین فنفقۃ الاعسار وان کانت معسرۃ والزوج موسرا فنفقتہا دون نفقۃ الموسرات وفوق نفقۃ المعسرات۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے اختیار کیا یہ شیخ ابوبکر خصاف کا قول مختار ہی اور اسی پر فتوی ہی اور اس قول کی تفسیر یہ ہی کہ جب دونون خوشحال ہون تو آسودگی کا نفقہ

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونون تنگدست ہون تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتون
سے بڑھکر اور مالدار عورتون سے گھٹکر نفقہ واجب ہوگا - وقال الکرخی رح یعتبر حال الزوج وہو قول الشافعی رح
لقولہ تعالے لینفق ذو سعۃ من سعتہ - اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے ف - اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے
مبسوط مین اور حاکم نے کافی مین اور شیخ اسبیجابی نے شرح الطحاوی مین اسی کی تصریح کردی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی
مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و بدائع وغیرہم کا ہے - م ف ع - وجہ للاول قولہ علیہ السلام
لہند امرأۃ ابی سفیان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولدک بالمعروف - اور قول اول یعنی قول خصاف
کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھکو
اور تیرے بچون کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو ف - سوائے ترمذی کے باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا
سے روایت کی کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یارسول اللہ ابوسفیان مرد
بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہین دیتا جو مجھے اور میرے بچون کو کافی ہو سوائے اسکے جو مین اسکے مال سے اسکی نادانستگی مین لیلون تو
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو - اعتبر حالہا - اس حدیث
مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا - وہو الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفایۃ والفقیرۃ
لا تفتقر الی کفایۃ الموسرات فلا معنی للزیادۃ - اور فقہ یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ
ہو اسکو مالدار عورتون کی کفایت درکار نہین ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہین ہین ف - یعنی مرد ہرچند بہت مالدار ہو اسکے
مال سے عورت کو بقدر کفایت ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالدارون کی کفایت درکار نہین ہوتی ہے اور
ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا - مترجم کہتا ہے اسمین دغدغہ یہ ہے
کہ قدر کفایت ایسی صورت مین فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہین دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اسطرح خفیہ لینا شاید
کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو - ہان یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے
زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالے اعلم - واما النص فنحن نقول بموجبہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی
دین فی ذمتہ - رہا حکم نص یعنی آیت قرآن مین جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہین کہ اسکو
اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جسقدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا ف - یعنی مثلا مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر
اوسط لازم آیا مگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دیدیا مثلا پانچ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اسپر قرضہ رہے حتی کہ جب
کبھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کردے - ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب - اور اللہ تعالی نے جو بطور
معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے - وبہ تبین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی
انہ علی الموسر مدان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد - اور اس کلام سے ظاہر ہوگیا کہ کوئی اندازہ مقدر
کرنے کے کچھ معنی نہین جیسے شافعی رح نے مقدر کردیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ چہارم صاع اور
متوسط کے ذمہ ڈیڑھ مد واجب ہے ف - تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہین ہوسکتا - لان ما وجب کفایۃ لا یتقدر شرعا
فی نفسہ - کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعا اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہین ہوتی ہے ف
کیونکہ لوگون کے حالات مختلف ہوتے ہین بڑھاپے اور جوانی کی غذا مین فرق ہے - وان امتنعت من تسلیم نفسہا حتی
یعطیہا مہرہا فلہا النفقۃ - اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دیدے

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے ف یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا۔ لانہ منع بحق فکان فوت الاحتباس لمعنی من قبلہ فیجعل کلا فائت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا محبوس نہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محبوس رہی ف لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہے کہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر اُسکی رضامندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اُسنے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہوگا۔ ع۔ وان نشزت فلا نفقۃ لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس منہا واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقۃ بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے یہانتک کہ وہ سرکشی چھوڑکر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اُسنے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اُسکے احتباس پر واجب تھا اور جب اُسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اُسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہوگئی پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر مین موجود ہے مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ ساقط نہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اُس سے زبردستی وطی کر سکتا ہے ف اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اسطرح پابند ہو کہ اُس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یستمتع بہا فلا نفقۃ۔ اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہوسکتا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہے ف اور یہی جمہور علما کا قول ہے۔ لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیہا والاحتباس الموجب ما یکون وسیلۃ الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضۃ علی ما نبین وقال الشافعی رح لہا النفقۃ لانہا عوض عن الملک عندہ کما فی المملوکۃ بملک الیمین ولنا ان المہر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المہر دون النفقۃ۔ کیونکہ وطی ممتنع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت مین موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اُسکا نفقہ ساقط نہیں ہوتا چنانچہ ہم عنقریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہے جیسے اُس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو مہر ہے اور ایک ہی شے کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہین تو صغیرہ عورت مین ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے ف اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہے جسکی جانب کچھ خواہش نہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہوسکتی مگر دوسرے طور پر استمتاع ممکن ہے تو اُسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اُس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جسکو رتق یا قرن ہو۔ ع۔ وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی الوطی وہی کبیرۃ فلہا النفقۃ من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو شوہر کے مال سے اُسکے لیے نفقہ واجب ہوگا ف اور یہی جمہور علما کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منہا وانما العجز من قبلہ فصار کالمجبوب والعنین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہے تو مانند مجبوب و عنین کے ہوگیا ف پس جیسے مجبوب و عنین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسیطرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ واذا حبست المرأۃ فی دین فلا نفقۃ لہا لان فوت الاحتباس منہا بالمماطلۃ وان لم یکن منہا بان کانت عاجزۃ فلیس منہ

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے متحقق ہوا کہ اُسنے ادائے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مٹانا عورت کی
طرف سے نہو اسطرح کہ وہ عورت ادائے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کیطرف سے نہیں ہی یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں
ہوسکتا۔ وکذا اذا غصبہا رجل کرہا فذہب بہا وعن ابی یوسف رح ان لہا النفقۃ والفتویٰ علی الاول لان
فوت الاحتباس لیس منہ لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف رح
ان لہا النفقۃ لان اقامۃ الفرض عذر ولکن تجب علیہ نفقۃ الحضر دون السفر لانہا ہی المستحقۃ علیہ ولو سافر
معہا الزوج تجب النفقۃ بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقۃ الحضر دون السفر ولا تجب
الکراء لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کرکے لیگیا تو بھی یہی حکم ہی اور یہی ظاہر الروایۃ ہی اور ابو یوسف سے
نادر میں روایت ہی کہ مغصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوےٰ قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہی کیونکہ احتباس زائل
کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہی تاکہ حکما باقی ٹھہرایا جاوے اور اسیطرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُسکا
نفقہ ساقط ہی کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہی یعنے پھر نفقہ ساقط نہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہوگا یعنی سفر میں
جو زیادہ خرچ پڑتا ہی وہ واجب نہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہی اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا حج
تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہی کیونکہ شوہر اسکے ساتھ قائم ہی لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا
نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف۔ یعنی نفقہ حضری اُسکے شوہر کے ذمہ واجب ہی۔ وان
مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقۃ۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریضہ ہوئی تو اُسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔
ف۔ ظاہر الروایۃ یہی ہی مطلقًا مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہی خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہو جیسے حیض میں ہوتا ہی۔ والقیاس
ان لا نفقۃ لہا اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجہ الاستحسان ان الاحتباس قائم
فانہ یستانس بہا ویمسہا وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبہ الحیض وعن ابی یوسف رح انہا اذا اسلمت
نفسہا ثم مرضت تجب النفقۃ لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسلیم لم یصح قالوا ہذا حسن
وفی لفظ الکتاب ما یشیر الیہ۔ اور قیاس یہ اسکو مقتضی تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہو جبکہ ایسا مرض ہو جو جماع سے
مانع ہی کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا رہا لیکن استحسانًا ساقط نہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ عورت ہنوز محتبس ہی کیونکہ شوہر
اُس سے انس پاتا ہی اور اُسکو مساس کرتا اور وہ اُسکے گھر کی حفاظت کرتی ہی اور وطی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہی تو حیض
کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کردیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب ہوگا اور اگر پہلے
بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہوگا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہوا اور
ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہی اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہی جو اس جانب اشارہ کرتا ہی ف۔ کیونکہ کتاب میں
یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُسنے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا تب بیمار ہوئی۔ قال وتفرض
علی الزوج النفقۃ اذا کان موسرا ونفقۃ خادمہا۔ اور جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض
کیا جائیگا ف۔ اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت
کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اسپر چاروں فقہا کا اتفاق ہی بشرطیکہ شوہر تونگر ہو ورنہ
نہیں ح۔ والمراد بہذا بیان نفقۃ الخادم ولہذا ذکر فی النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ
خادمہا ووجہہ ان کفایتہا واجبۃ علیہ وہذا من تمامہا اذ لا بد لہا منہ۔ اور یہاں پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہو کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخون مین یہان مذکور ہو۔ تفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ خادمہا یعنی جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہو اور کفایت کے پورے کرنے مین سے یہ بھی کہ اُسکے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادم ضرور ہو ف۔ کہ یہ خادم اُسکی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضون نے عام رکھا ع۔ ولا تفرض لاکثر من نفقۃ خادم واحد وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہین فرض کیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہو ف۔ اور یہی جمہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہو اور حاکم شہید وکرخی وقدوری نے کچھ اختلاف نہین ذکر کیا بلکہ بیہقی واسبیجابی وصاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسے شیخ مصنف نے بیان کیا ہو ع۔ وقال ابو یوسف رح تفرض لخادمین لانہا تحتاج الے احدہما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اُسکے دو خادمون کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اُسکو ضرورت ہو کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے ف۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہو کہ اگر عورت بہت تونگر ہو جسکے ساتھ جہیز مین بہت سی خدمت والیان آئی ہون تو سب خادمون کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا ولیکن تحفہ مین ہو کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہین وہ مشہور نہین ہو بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابوحنیفہ ومحمد ہو ع۔ ولہما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الے اثنین ولانہ لو تولی کفایتہا بنفسہ کان کافیا فکذا اذا اقام الواحد مقام نفسہ وقالوا ان الزوج الموسر یلزمہ من نفقۃ الخادم ما یلزم المعسر من نفقۃ امرأتہ وہو ادنے الکفایۃ وقولہ فی الکتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادم عند اعسارہ وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وہو الاصح خلافا لما قالہ محمد رح لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایۃ وہی قد تکتفی بخدمۃ نفسہا۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ ایک خادم دونون کامون کو پورا کرسکتا ہو تو دو آدمیون کی کوئی ضرورت نہین اور یہ دلیل ہو کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کامون کی پرداخت کرلے تو کافی ہوجائے تو یونہی جب اوسنے اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کردیا تو بھی کافی ہو۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ مین اُسیقدر دینا لازم ہوگا جسقدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ مین لازم ہوتا ہو یعنی ادنے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور قدوری نے کتاب مین فرمایا کہ نفقہ خادم اُسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہو کہ اگر شوہر تنگدست ہو تو اُسپر خادم کا نفقہ واجب نہین ہو اور یہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہو برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہین کہ تنگدست پر بھی نفقہ خادم لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہین ہو کیونکہ تنگدست پر تو یہی واجب ہو کہ ادنے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کامون کی کفایت کرلیتی ہو ف۔ واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہو کہ اُسکو اتنا مقدور ہو جس سے اُسپر صدقہ حرام ہو اور اتنا مقدور ضرور نہین کہ جس سے اُسپر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ وخادم کے نفقہ مین اگرچہ فرق ہو لیکن روٹی مین فرق نہوگا بلکہ جسقدر جیسے روٹی کھائی جاتی ہو اُسمین فرق ہوگا اور اُسمین اعلی درجہ گوشت کا ہو اور اوسط درجہ روغن زیتون کا اور ادنی درجہ نمک ہو ع ن۔ ومن اعسر بنفقۃ امرأتہ لم یفرق بینہما ویقال لہا استدینی علیہ اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگدست ہوگیا یعنے عاجز ہوگیا تو اُن دونون مین جدائی نہ کیجائیگی بلکہ قاضی اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے ف۔ یعنی اناج کو اُدھار خریدلے اس غرض پر کہ شوہر کے مال سے دام ادا ہونگے ع۔ وقال الشافعی رح یفرق لانہ عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی منابہ فی التفریق کما فی الجب والعنۃ بل اولے لان الحاجۃ الے النفقۃ اقوی ولنا ان حقہ یبطل وحقہا یتأخر

والاول اقوى في الضرر وهذا لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني وفوت المال وهو تابع في النكاح لا يلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج

اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونون مین تفریق کردیجائے کیونکہ شوہر اُسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہوگیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے مین اُسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوب و عنین کی صورت مین ہر بلکہ نفقہ سے عاجز کی صورت مین بدرجہ اولے ہوگا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہر اور ہماری دلیل یہ ہر کہ اگر تفریق کیجائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہر اور عورت کا حق ایسا ہر کہ اسمین تاخیر ہوسکتی ہر یعنے شوہر کے ذمہ قرضہ رہے اور مرد کا حق مٹانا ضرر مین بڑھا ہوا ہر اور اسکی وجہ یہ ہر کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہوجاتا ہر پس عورت اُس سے آیندہ زمانہ مین وصول کریگی اور نکاح مین مال تابع ہوتا ہر تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہین ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہر اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہر کہ عورت اپنے قرضخواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کرسکتی ہر اور اگر اُسنے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضخواہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہوگا شوہر پر نہین ہوگا **ف** — خلاصہ یہ ہر کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عنین پر قیاس کیا ہر اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہین ہر اسواسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہوکر نسل جاری ہونا ہر اور عنین جب اس سے عاجز ہر تو نکاح سے کوئی فائدہ نہین پس تفریق کردی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہر وہ صرف مال سے عاجز ہر اور یہ اصلی مقصود نکاح نہین ہر بلکہ تابع ہر تو وہ مثل عنین کے نہین ہوا پس تفریق نہ کیجائیگی بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کرکے اُسکو اجازت دیگا کہ شوہر پر قرضہ لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہر کہ عورت کو یہ اختیار رہیگا کہ قرضخواہ کو شوہر پر اُترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اُترائی کرنا نہین جائز ہر۔ **واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار ثم ايسر فخاصمته تمم لها نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها۔** اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اُسکا شوہر مالدار ہوگیا پس عورت نے اُس سے مخاصمت کی تو قاضی اُسکے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دیگا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہر اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہین ہر جو ابھی واجب ہی نہین ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہر **ف** — یعنی نفقہ تو آیندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہین ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے اُسکا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہر لیکن جبتک وہ تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے یہانتک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو و حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی نہوگا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ **واذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي فرض لها النفقة او صالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى۔** اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہین دیا پھر زوجہ نے اُس سے نفقہ گذشتہ کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہین ملیگا مگر دو صورتون مین ایک یہ کہ قاضی نے اُسکے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اُسنے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کرلی ہو تو اسی حساب سے قاضی اُسکے لیے نفقہ گذشتہ کا حکم دیدیگا۔ **لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض۔** کیونکہ نفقہ [illegible] کا عطیہ ہر اور ہمارے نزدیک [illegible] نہین ہر چنانچہ سابق بیان ہوچکا تو اُسکا واجب ہونا مستحکم نہین ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہوجائے

جیسے ہبہ کی صورت مین ملک واجب نہین ہوجاتی اگرچہ ہبہ کرنے والی چیز پر قبضہ پایا جائے اور صلح کی بمنزلہ حکم قاضی
کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھکر ہی برخلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہی ف — تو وہ بغیر حکم کے
لازم ہوجائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضی علیہ بالنفقۃ ومضی شہور سقطت النفقۃ۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم
دیدیا گیا پھر وہ مرگیا اور کچھ مہینے گذر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہوگیا ف — ائمہ ثلثہ کا خلاف ہی۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ
فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسنے اُدھار لیا پھر دونون مین سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط
نہوگا اور یون ہی اگر شوہر نے اُسکو طلاق دیدی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہوگا اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہین دیا
تو ساقط ہوجائیگا جیسا متن مین ہی۔ وکذا اذا ماتت الزوجۃ لان النفقۃ صلۃ والصلات تسقط بالموت کالہبۃ
تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی رح تصیر دینا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانہ عوض عندہ فصار
کسائر الدیون وجوابہ قد بیناہ۔ اور یون ہی اگر زوجہ مرگئی تو بھی ساقط ہوجائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہی اور ایسی عطایا
بوجہ موت کے ساقط ہوجاتی ہین جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مرگیا تو ہبہ باطل ہوجاتا
اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہوجائیگا اور اُسکے مرنے سے ساقط نہوگا کیونکہ اُنکے نزدیک نفقہ
ایک عوض ہی تو دیگر قرضون کے مانند ہوگیا اور اسکا جواب ہم بیان کرچکے ہین۔ وان اسلفہا نفقۃ السنۃ ای عجلہا ثم مات
لم یسترجع منہا بشیٔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یحتسب لہا نفقۃ ما مضی وما بقی للزوج وہو
قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی پیشگی دیدیا پھر شوہر مرگیا تو عورت سے کچھ واپس نہین
لیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر زمانہ گذرا اُسکا نفقہ حساب کرکے عورت کو دیا جائے اور
باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف — اور یہی امام احمد کا قول ہی اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہوگیا ہو تو
بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ وعلی ہذا الخلاف الکسوۃ لانہا استعجلت عوضا عما تستحقہ علیہ بالاحتباس وقد
بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدرہ کرزق القاضی وعطاء المقاتلۃ ولہما انہ صلۃ وقد اتصل
بہ القبض ولا رجوع فی الصلات بعد الموت لانتہاء حکمہا کما فی الہبۃ ولہذا لو ہلکت من غیر استہلاک لا یسترد
شیٔ منہا بالاجماع وعن محمد رح انہا اذا قبضت نفقۃ الشہر او ما دونہ لا یسترجع منہا بشیٔ لانہ یسیر فصار فی حکم الحال
اور یہی اختلاف لباس مین ہی کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اُسنے پیشگی بطور عوض
لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہوگیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہوگیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہدین
کا عطیہ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ نفقہ ایک عطیہ ہی حالانکہ وہ عورت کے قبضہ مین آچکا اور عطیات بعد موت کے
واپس نہین دیے جاتے کیونکہ اُنکا حکم پورا ہوجاتا ہی جیسے ہبہ مین حکم ہی اور اسیوجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے
ضائع ہوگیا تو بالاجماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہی کہ اگر عورت نے ایک مہینا یا کم کا نفقہ وصول
کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہین لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہی گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ واذا
تزوج العبد حرۃ فنفقتہا دین علیہ یباع فیہا ومعناہ اذا تزوج باذن المولی لانہ دین وجب فی ذمتہ لوجود
سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولی فیتعلق برقبتہ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولہ ان یفدی لان حقہا فی
النفقۃ لا فی عین الرقبۃ ولو مات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانہ صلۃ۔ اور اگر غلام نے کسی آزاد عورت
سے نکاح کیا تو اُسکا نفقہ غلام پر قرض ہوگا کہ وہ نفقہ مین فروخت کیا جائیگا اور اُسکے معنی یہ ہین کہ غلام نے مولی کی اجازت سے نکاح
کیا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ نفقہ ایک قرضہ ہی جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اُسکے مولی کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسنے راضی ہوکر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تجارتی غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہی لیکن مولی کو یہ اختیار ہی کہ غلام کا فدیہ دیدے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہی نہ کہ غلام کی گردن میں - اور اگر وہ غلام مرگیا تو نفقہ ساقط ہوگیا اور اسیطرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہوگیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا علیہ عاف — غلام تاجر وہ غلام ہی جسکو مولی نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسنے اُدھار قرض معاملہ کرکے اپنی گردن پر قرضہ کرلیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولی کو اختیار ہی کہ اُسکا فدیہ دیدے یعنی قرضہ ادا کردے اسیطرح یہ غلام جسنے مولی کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا اور ولوالجی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایکبار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا نہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت نہوگا بلکہ جب کبھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کرسکتی ہی بر خلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کرکے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہی حتی کہ بار بار اُسکے لیے فروخت ہوگا - م ع - وان تزوج الحر امۃ فبوأھا مولاھا معہ منزلا فعلیہ النفقۃ لانہ تحقق الاحتباس وان لم یبوئھا فلا نفقۃ لھا لعدم الاحتباس والتبوئۃ ان یخلی بینھا وبینہ فی منزلہ ولا یستخدمھا ولو استخدمھا بعد التبوئۃ سقطت النفقۃ لانہ فات الاحتباس والتبوئۃ غیر لازمۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ احیانا من غیر ان یستخدمھا لا یسقط النفقۃ لانہ لم یستخدمھا لیکون استردادا والمدبرۃ وام الولد فی ھذا کالامۃ - اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولی نے اپنی باندی کو اُسکے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُسپر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہی اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہی کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُسکے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسانا مولی پر لازم نہیں ہی جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولی کی خدمت کی بغیر اسکے کہ مولی اُس سے اپنی خدمت کو کہے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولی نے اُسکو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو تو اُسکا حکم مثل محض باندی کے ہی -

فصل - وعلی الزوج ان یسکنھا فی دار مفردۃ لیس فیھا احد من اھلہ الا ان تختار ذلک لان السکنی من کفایتھا فیجب لھا کالنفقۃ وقد اوجبہ اللہ تعالی مقرونا بالنفقۃ واذا وجب حقا لھا لیس لہ ان یشرک غیرھا فیہ لانہ تتضرر بہ فانھا لا تامن علی متاعھا ویمنعھا عن المعاشرۃ مع زوجھا ومن الاستمتاع الا ان تختار لانھا رضیت بانتقاص حقھا - اور شوہر پر واجب ہی کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جسمیں شوہر والون میں سے کوئی نہو بسا دے الا آنکہ عورت خود شوہر والون کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہی تو نفقہ کیطرح وہ بھی شوہر پر واجب ہی اور اللہ تعالی نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اسکو بھی واجب کیا ہی اور جب سکونت عورت کے واسطے حق ثابت ہوئی تو مرد کو روا نہیں ہی کہ اسکے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہی کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب سے بیخوف نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ مل جل کر نہیں رہ سکتی اور تیسرے جماع واسکے متعلقات سے رُکی ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسرال والون کے ساتھ رہے تو جائز ہی کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوگئی - وان کانت لہ ولد من غیرھا فلیس لہ ان یسکنہ معھا لما بینا ولو اسکنھا فی بیت من الدار مفرد ولہ غلق کفاھا لان المقصود قد حصل - اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُسکو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اُسکے ساتھ

البناء سے بدلیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت مین جسکا بند کرنے کا دروازہ جدا
ہو بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہو کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا- وله ان یمنع والدیها وولدها من غیره واهلها
من الدخول علیها لان المنزل ملکه فله حق المنع من دخول ملکه- اور شوہر کو اختیار ہو کہ زوجہ کے والدین کو یا اسکے
لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہو اور دوسرے لوگون کو جو عورت کے رشتہ دار ہین عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہو تو اُسکو اپنی ملک مین آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہو- ولا یمنعهم من النظر الیها
وکلامها فی ای وقت اختاروا لما فیه من قطیعة الرحم ولیس له فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول
والکلام وانما یمنعهم من القرار لان الفتنة فی اللباث وتطویل الکلام وقیل لا یمنعها من الخروج الی الوالدین
ولا یمنعهما من الدخول علیها فی کل جمعة وفی غیرهما من المحارم التقدیر بسنة وهو الصحیح- اور شوہر کو یہ اختیار
نہین ہو کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہین اس عورت کی طرف دیکھنے اور اسکے ساتھ باتین کرنے سے منع کرے
کیونکہ اسمین ناتا توڑنا لازم آتا ہو اور یہ حرام ہو اور مرد کے حق مین کچھ ضرر نہین ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتین کرنے
کی طرح اُنکو آنے سے بھی منع نہین کرسکتا بلکہ یہان ٹھہرنے سے منع کرسکتا ہو کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہان دیر تک ٹھہرنے اور
بہت باتین کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے یہان جانے اور اُسکے والدین کو یہان آنے
سے ہر جمعہ مین ایک بار منع نہین کرسکتا ہو اور اسی پر فتوی ہو اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جنپر یہ
عورت دائمی حرام ہو اُنکی زیارت کا اندازہ ایک سال ہو یعنی سال مین ایک دفعہ خواہ یہ جاوے یا وے آوین اور یہی صحیح
ہو- واذا غاب الرجل وله مال فی ید رجل یعترف به وبالزوجیة فرض القاضی فی ذلک المال نفقة
زوجة الغائب وولده الصغار ووالدیه وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف به لانه لما اقر بالزوجیة
والودیعة فقد اقر ان حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غیر رضاه واقرار صاحب الید
مقبول فی حق نفسه لا سیما ههنا فانه لو انکر احد الامرین لا تقبل بینة المرأة فیه لان المودع لیس بخصم فی
اثبات الزوجیة علیه ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقه تعدی الی الغائب
وکذا اذا کان المال فی یده مضاربة وکذا الجواب فی الدین وهذا کله اذا کان المال من جنس حقها
دراهم او دنانیر او طعاما او کسوة من جنس حقها اما اذا کان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فیه لانه
یحتاج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفة رح فلانه لا یباع علی الحاضر وکذا علی
الغائب واما عندهما فلانه ان کان یقضی علی الحاضر لانه یعرف امتناعه لا یقضی علی الغائب لانه لا یعرف
امتناعه- اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اُسکا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ مین ہو جو اس ودیعت کا اقرار
کرتا ہو اور یہ بھی اقرار کرتا ہو کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہو تو قاضی اس مال مین سے اس غائب کی زوجہ اور
اُسکے نابالغ اولاد اور اُسکے والدین کا نفقہ مقرر کردیگا اور اسیطرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ
ہو اور اُسی کا مال زید کے پاس ہو حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہین کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچون
اور والدین کا نفقہ مقرر کریگا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونون کا اقرار کیا تو اُسنے یہ بھی
اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہو کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہو کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جسکا نام ہند بنت عتبہ ہو) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق مین مقبول
ہو خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت مین سے کسی امر کا انکار کرتا تو اُسپر عورت کے گواہ قبول نہوتے

کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اُسکی زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہے تو جب اُسکے حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی متعدی ہوگا اور اسیطرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنے اگر قابض اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اُسمیں سے ان لوگون کا نفقہ مقرر کر دیگا اور اسیطرح اگر اس شخص پر غائب کا قرض ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اُس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اُسکے نفقہ کی قسم روپیہ یا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنے جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہوتا ہے اگر اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس ودیعت ہو تو قاضی اُسمیں سے کپڑا دلوا دیگا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اسمین نفقہ مقرر نہ کریگا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھ گیا ہو تو اسمین سے نفقہ نہیں دلا سکتا کیونکہ اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہیں بیچا جاتا ہے سوا ابو حنیفہ کے نزدیک تو اسلیے کہ جب حاضر ہی کا مال نہیں بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولیٰ نہیں بیچا جائیگا اور رہا صاحبین کے نزدیک اسواسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اُسکا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا ادائے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں کریگا کیونکہ اُسکا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ف تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے ہو کسی کے پاس ودیعت رکھکر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلان غائب کی ودیعت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اُسکی زوجہ اور بیچے اُسکی اولاد صغیر اور یہ لوگ اُسکے والدین ہیں یعنی اُس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگون کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دیگا۔ قال ویاخذ منہا کفیلا نظرا للغائب لانہا ربما استوفت النفقۃ او طلقہا الزوج و انقضت عدتہا فرق بین ہذا وبین المیراث اذا قسم بین ورثۃ حضور بالبینۃ ولم یقولوا لانعلم لہ وارثا آخر حیث لا یؤخذ منہم الکفیل عند ابی حنیفۃ رح لان ہناک المکفول لہ مجہول وہہنا معلوم وہو الزوج وتحلفہا باللہ ما اعطاہا النفقۃ نظرا للغائب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ نکلی تو غائب کا مال واپس دیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اُس سے پیشگی وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دیچکا اور عدت گذر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اُسکے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنھون نے گواہی دی کہ یہ لوگ اُسکے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم اُسکے سوائے دوسرا وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی انمین میراث تقسیم کر دیگا اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگون سے کفیل نہیں لیگا اسواسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جسکے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسیطرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دیگا کہ واللہ اُسنے عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقضی بنفقۃ فی مال غائب الا لہؤلاء۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دیگا سوائے ان لوگون کے ف یعنی سوائے زوجہ اور اُسکی اولاد صغیر اور اُسکے والدین کے یا جو لوگ انکے حکم میں ہون جیسے اولاد بالغین جو اپاہج ہون یا عورتیں ہون۔ ووجہ الفرق ہو ان نفقۃ ہولاء واجبۃ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما غیرہم من المحارم فنفقتہم انما تجب بالقضاء لانہ مجتہد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز ولو لم یعلم القاضی بذلک ولم یکن مقرا بہ فاقامت البینۃ علی الزوجیۃ اولم یخلف مالا فاقامت البینۃ لیفرض القاضی نفقتہا علی الغائب

ویامرہا بالاستدانۃ لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہی یعنی ان لوگون کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرون کا واجب نہوگا ان دونون مین فرق کی وجہ یہ ہی کہ ان لوگون کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگون کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لیوین لیکن قابض مال انکو نہ دیتا پس قاضی کا حکم ان لوگون کے واسطے اعانت ہوگیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے ذمہ آوے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ مین اختلاف ہی اور غایب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہین پس قاضی دوسرون کے نفقہ کا حکم نہ دیگا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ اور جس شخص کے پاس مال ہی وہ بھی اسکا اقرار نہین کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قایم کیے یا یطور دلیل کہ غائب نے کچھ مال نہین چھوڑا ہی پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے اور شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہین دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے مین غائب پر حکم دینا لازم آتا ہی سوقال **زفر یقضی فیہ لان فیہ نظر الہا ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بینۃ فقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأۃ وعمل القضاۃ الیوم علی ہذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وہو مجتہد فیہ وفی ہذہ المسألۃ اقاویل مرجوع عنہا فلم نذکرہا** ۔ اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ مین حکم دیگا کیونکہ اسمین عورت کے واسطے بہتری ہی اور مرد غائب کے حق مین کچھ ضرر نہین ہی چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اسنے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہی اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہوگیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمانت دیگی مصنف نے فرمایا کہ آجکل قاضیون کا اسی قول پر عمل ہی کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہی کیونکہ لوگون مین اسکی ضرورت ہی اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہی اور اس مسئلہ مین دیگر اقوال بھی ہین جنسے مجتہدون نے رجوع کیا ہی تو ہمنے انکو ذکر نہین کیا **ف** ۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے اسکا ذکر نہین کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو اسکی بھی تحقیق پوری نہین ہی لہذا مین اس ذیل مین بیان کرتا ہون پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفریق نہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کیجائیگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی اور اسیطرح اگر کپڑے سے یا سکنی سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہی شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابوہریرہ مرفوع ہی جسمین یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش مین ہی تو پوچھا گیا کہ یارسول اللہ ہم کسکی پرورش کرین فرمایا کہ تیری جورو ہی جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کردے اور تیرے خادم ہین ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھسے کام لے اور تیرا فرزند ہی جو کہیگا کہ مجھے کسپر چھوڑتا ہی ۔ ماذاہ صحیح اور دارقطنی کی روایت مین ہی کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جورو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونون مین تفریق کردیجائیگی اور سعید بن منصور نے کہا کہ ہمسے سفیان ثوری نے ابوالزناد سے روایت کی کہ مین نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہین دیسکتا ہی تو کیا دونون مین جدائی کردیجائے فرمایا کہ ہان تو مین نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہی فرمایا کہ ہان سنت ہی اور روا الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہی اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہین دے سکتا اسکو عنین پر قیاس کیا تو

بدرجہ اولیٰ اس لائق ہی کیونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا ہی اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عنین میں بالاتفاق فسخ جائز ہی حالانکہ وطی کی منفعت دونون مین مشترک ہی تو جب مشترک مین یہ جائز ہی تو نفقہ مین جو عورت کے ساتھ خاص ہی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اُسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب درم کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولیٰ جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول مین اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا شوہر پر اُسکو اناج دینا واجب ہی اور اصح یہ کہ وہ پیسکر پکوا دے ورنہ مون سے نفقہ مقرر رہیگا کیونکہ بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہی اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہی الخلاصہ اور عورت کے واسطے جاڑے وگرمی کا کپڑا بھی فرض ہی تو جاڑے میں قمیص اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیون مین نہیں ہی مگر مفلس کے واسطے سست ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہی اور امام محمد نے مبسوط مین کہین ازار و موزے کا ذکر نہین کیا حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہی اور زیادہ تفصیل فتاوے ہندیہ مین ہی۔ م۔

فصل۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فلہا النفقۃ والسکنی فی عدتہا رجعیا کان او بائنا۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو طلاق دی تو عورت کی عدت مین اُسکے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو وقال الشافعی رح لا نفقۃ للمبتوتۃ الا اذا کانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لاسیما عندنا فانہ یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لی رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا ملک لہ وہی مرتبۃ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا زوجہا لانعدامہ بخلاف ما اذا کانت حاملا لانا عرفناہ بالنص وہو قولہ تعالٰی وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن الآیۃ۔ اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقین دی ہون تو اسکے واسطے کچھ نفقہ نہین ہی مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی مین البتہ واجب ہی اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے مدت تک نکاح قائم رہتا ہی خصوص ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق مین وطی حلال ہی اور رہی بائن تو اُسمین اختلاف ہی پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہی جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقین دین پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہین کیا اور دوسری دلیل یہ ہی کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہین رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح پر ہی اور اسیوجہ سے اُس عورت کے لیے نہین واجب ہوتا جسکو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اسکے اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالی وان کن اولات حمل الی آخرہ یعنی اگر یہ مطلقہ عورتین حمل والیاں ہون تو اُنکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وہو الولد اذ العدۃ واجبۃ لصیانۃ الولد فتجب النفقۃ ولہذا کان لہا السکنی بالاجماع وصار کما اذا کانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس ردہ عمر رض فانہ قال لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری صدقت ام کذبت حفظت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام یقول للمطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدۃ وردہ ایضا زید بن ثابت رض واسامۃ بن زید وجابر وعائشۃ رضی اللہ عنہا۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا علیہ ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہی کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہی کہ فرزند کی حفاظت کیجائے

تو عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسی وجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکنی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہوگئی جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور
حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلے اللہ علیہ
وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑینگے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے اور اُسکو یاد رہا یا بھول گئی
اور میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دیجائیں اُسکے لیے نفقہ و سکنی
واجب ہے جبتک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبداللہ و ام المومنین
عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا **ف** ۔ حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ
بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالے سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ و سکنی نہیں ہے اور حدیث
اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا
الے آخرہ بلکہ اسکو ابوداؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کہتا ہے
تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا
تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہوگیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے ع م۔ **ولا نفقة للمتوفى
عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى
ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان
تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة** - اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
نفقہ عدت نہیں ہے اسواسطے کہ اُسکا رُکنا کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ روک اُسکی طرف سے عبادت
ہے کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتی
اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گذر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہوگا
اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے - **وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن
الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر
بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية
كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا
حبست لاستيفاء المهر** - اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہوگئی یعنی دین اسلام
سے پھر گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لیا تو اسکے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا ناحق ہوگیا ہے تو
ایسی ہوگئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
بعد وطی ہوجانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے وطی کے ساتھ سپرد کر دی ہے اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزادی کا اختیار رہا یا بالغ ہونے کا اختیار رہا یا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور ایسا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہے جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اسواسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کرلے تو نفقہ قائم رہتا ہے - **وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق** - اور اگر اُسنے عورت کو تین طلاقین دیدین اسکے بعد وہ نعوذ باللہ مرتد ہوگئی تو اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ تین طلاق کے بعد اُسنے وطی کرائی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہوگئی اور اب جدائی مین مرتد ہونے کو یا پسر شوہر سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہین ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتدہ ہوگئی وہ قید کیجاتی ہے یہانتک کہ توبہ کرے اور ایسی قیدی عورت کے واسطے نفقہ نہین ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونون مین فرق ہوگیا

فصل - **ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن والمولود له هو الاب** - فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اسمین باپ کے ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ مین کوئی شریک نہین ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى المولود له رزقهن یعنی ان عورتون کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے اور مولود لہ باپ ہے - **وان كان الصبي رضيعا فليس على امه ان ترضعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لا تقدر عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل في تاويل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذا الذي ذكرنا بيان الحكم وذلك اذا كان يوجد من ترضعه اما اذا كان لا توجد من ترضعه تجبر الام على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع** - اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضا مین اسکی ماں پر یہ واجب نہین کہ اُسکو دودھ پلاوے کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ دینے اور دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دور نہین کہ بوجہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہو تو اُسکو دودھ پلانے پر جبر کرنے کے کچھ معنی نہین اور قولہ تعالیٰ لا تضار والدة بولدها یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہین اُٹھاویگی اسکی تفسیر مین کہا کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ ہمنے ذکر کیا ظاہری حکم قضا کا بیان ہے اور یہ بھی اُسوقت تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کیواسطے جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے **ف** اور عمدہ مین مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دو برس کے ماخوذ نہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہوتا حکم قضا اسواسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے اسیواسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہین ہے کیونکہ دین کی راہ سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اُجرت لینا جائز نہین ہے اور یہ شرح کتاب النفقات مین صریح مذکور ہے ع - **قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استيجار الاب فلان الاجر عليه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لها** - قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اسواسطے ہے کہ اجرت اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہین کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو اُسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے - **وان استاجرها وهي زوجته او معتدته لترضع ولدها لم يجز لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في**

فی المعتدۃ عن طلاق رجعی روایۃ واحدۃ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتۃ فی روایۃ وفی روایۃ اخری جاز
استیجارہا لان النکاح قد زال وجہ الاولے انہ باقی فی حق بعض الاحکام — اور اگر اُسنے بچے کی ماں کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح مین موجود ہی یا اسکی طلاق کی عدت مین ہی تو اجارہ نہیں جائز ہی اسواسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہی چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی مائین
اپنی اولاد کو دودھ پلاوین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اسواسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر
جب اُسنے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہی پس حکم الٰہی کے موافق دودھ پلانا اُسپر واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہیں — پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہوناتو یہ ایسی معتدہ مین جسکو رجعی طلاق دیگئی ہی
بروایت واحدہ نہین جائز ہی یعنی کوئی اختلاف نہین ہی کیونکہ نکاح قائم ہی اور اگر قطعی جدائی کی عدت مین ہو تو اسمین دو روایتین
ہین ایک روایت مین نہین جائز ہی اور دوسری روایت مین جائز ہی کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرلے کیونکہ نکاح زائل ہوگیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہی کہ بعضے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہی حتی کہ اُسپر عدت واجب ہی اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنی واجب ہی اور اُسکو اپنی
زکوٰۃ نہین دے سکتا اور اسکے حق مین گواہی قبول ہوگی م ع — ولو استاجرہا وہی منکوحتہ او معتدتہ لارضاع ابن لہ من غیرہا
جاز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لارضاع ولدہا جاز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت
کالاجنبیۃ — اور اگر اُسنے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اسواسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہی اُسکو دودھ پلاوے تو جائز ہی
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہین ہی اور اگر معتدہ کی عدت گذر گئی پھر اُسنے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہی اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہی کیونکہ نکاح بالکل زائل ہوگیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہوگئی — فان قال الاب
لا استاجرہا وجاء بغیرہا فرضیت الام بمثل اجر الاجنبیۃ او رضیت بغیر اجر کانت ہی احق لانہا اشفق فکان انظر
للصبی فے الدفع الیہا — پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ مین بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہین مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا جس
عورت اجنبیہ مانگتی تھی اُسیقدر اُجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی ماں راضی ہوگئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہی
تو اُسی کو سپرد کرنے مین بچہ کے حق مین بہتری ہی — وان التمست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للضرر عنہ والیہ الاشارۃ
بقولہ تعالی ولا تضار والدۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزامہ لہا اکثر من اجرۃ الاجنبیۃ — اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ
سے دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنی ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت مین نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اُٹھاویگا یعنی اُسپر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہوگی — ونفقۃ الصغیر
واجبۃ علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالفتہ فی دینہ اما الولد فلاطلاق
ما تلونا وہو علی المولود لہ رزقہن الآیۃ ولانہ جزؤہ فیکون فی معنی نفسہ واما الزوجۃ فلان السبب ہو العقد الصحیح
فانہ بازاء الاحتباس الثابت بہ وقد صح العقد بین المسلم والکافرۃ وترتب علیہ الاحتباس فوجبت النفقۃ
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال اما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال
نفسہ صغیرا کان او کبیرا — اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہی اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین مین مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہی اگرچہ شوہر سے دین مین مخالف ہو مثلا یہودیہ یا نصرانیہ ہو لیکن بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل
اطلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کرچکے یعنی وعلی المولود لہ رزقہن الخ کیونکہ اسمین کوئی قید دین مین موافق یا مخالف کی نہین
ہو بلکہ مطلق اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہی تو اپنی ذات کے معنی مین ہوا یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے
کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اسکے مقابلہ مین نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیہ
کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکنا اسپر مترتب ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سب صورتین
مین جو ہمنے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جبھی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو ازانکہ اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اُسکا نفقہ
اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو **ف** اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت
ہے کہ اُسنے کسی سے میراث پایا یا اُسکو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ مین مذکور ہے کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہون اور اُسکے
نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متعلی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اُسی کے نفقہ مین خرچ کرے ع ن۔

فصل - وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان
فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش
في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء والامهات ولهذا يقوم الجد
مقام الاب عند عدمه ولانهم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال
فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا - فصل اور آدمی پر
واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وے محتاج ہون اگرچہ دین مین اُسکے مخالف ہون پس دلیل والدین
کے نفقہ مین قول اللہ عزوجل ہے وصاحبهما في الدنيا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہ اگر اس آیت
کا نزول ایسے والدین کے حق مین تھا جو دونون کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہین ہے کہ خود نعمت الٰہی مین عیش کرے اور
والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائین اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپون اور ماؤن مین سے ہین اسی واسطے جب
باپ نہو تو دادا اُسکے قائم مقام ہوتا ہے اور اسواسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے سبب ہین تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی
کا استحقاق رکھتے ہین جیسے والدین مین ہے۔ اور محتاجی کی شرط اسلیے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال مین واجب ہونا
بہ نسبت مال غیر کے اولی ہے اور رہا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہین ہوتا بدلیل اُس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے -
ف یعنی قولہ تعالے وصاحبهما في الدنيا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہون یا کافر ہون اُسکے ساتھ
اعتدال کا برتاو رکھے - **ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد
الولد** اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية
ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا تمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم
وان كانوا مستأمنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين - اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ
واجب نہین ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل
سے واجب ہے کہ جو ہمنے ذکر کی کہ اُسکا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے
محبوس ہو جاتی ہے اور اسمین دین کے متحد ہونے کو دخل نہین ہے اور زوجہ کے سوائے باقیون کا نفقہ اس سبب سے لازم
ہوتا ہے کہ جزو ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جسکے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہے وہ اُسکی ذات کے مثل ہے پس جیسے آدمی اپنی ذات
کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہین روکتا ایسے ہی جنکے ساتھ اسکو جزئیت ہے اُنکا نفقہ بھی نہین روک سکتا تو ان سبکا نفقہ واجب
ہوگا جبکہ محتاج ہون لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہون جو مسلمانون سے لڑتے ہین تو مسلمان پر انکا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ
یہ لوگ امان لیکر دارالاسلام مین آئے ہون کیونکہ جو شخص ہمسے دین کے بارے مین لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہمکو اُسکے ساتھ

احسان کرنے سے ممانعت کردیگئی ہی ف۔ پس حاصل یہ کہ ان لوگون کا نفقہ اگر کافر ہون تو مسلمان پر جبھی واجب ہوگا کہ
یہ دار الاسلام مین مطیع ہون ورنہ واجب نہین ہی۔ ولا تجب علی النصرانی نفقۃ اخیہ المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ
اخیہ النصرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والمحرمیۃ
بالحدیث ولان القرابۃ موجبۃ للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین اکد ودوام ملک الیمین اعلی فی القطیعۃ
من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلی اصل العلۃ وفی الادنی العلۃ المؤکدۃ فلهذا افترقا۔ اور نصرانی پر واجب
نہین ہی کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہی نفقہ دے اور یون ہی مسلمان پر واجب نہین ہی کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے
کیونکہ نص قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہی یعنے جنمین باہم میراث ہی انھین مین نفقہ بھی ہوتا ہی بخلاف مالک ہونے
کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدا تو وہ اسپر سے آزاد ہوجائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و
محرمیت کے ساتھ ہی بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ مین یہ بھی دلیل ہی کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ
احسان کرنا لائق ہوتا ہی اور جب دین مین متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہوجاتا ہی اور کسی قراتبی کو ہمیشہ اپنے ملک مین رکھنا
یہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکر ناتا کاٹنا ہی تو ہمنے اعلیٰ مین اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ مین علت مؤکدہ کا اعتبار
کیا ف۔ اسکی توضیح یہ ہی کہ قرابت اصل مین احسان کا سبب ہی پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر
چاہے کہ یہ برابر میرے ملک مین رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہی اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہی بلکہ
جبھی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہوجائیگا تو اسکی علت ہمنے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی
بدی ہی لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسکے ملک مین آیا فوراً آزاد ہوجائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے
بھائی کو بھائی سے ہوتی ہی لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہی کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ
ہی لہذا ہمنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہی ولیکن اسپر واجب نہین ہی اور واجب اسوقت ہوجائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ دو دین
مین بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین مین متحد ہونے سے قوت ہوگئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک مین رکھنا ہمیشہ
ہی سے قوی حرام ہی اس راہ سے آزاد ہوجانے مین اور نفقہ واجب ہونے مین فرق ہوگیا۔ ولا یشارک الولد فی نفقۃ
ابویہ احد لان لهما تاویلا فی مال الولد بالنص ولا تاویل لهما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیهما فکان اولی
باستحقاق نفقتهما علیہ وهی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاهر الروایۃ وهو الصحیح لان المعنی یشملهما۔
اور والدین کے نفقہ مین فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہو اور وہ نفقہ دے سکتا ہی تو یہی
یہ حکم نہ دیگا کہ اور قراتبی بھی شریک ہوکر نفقہ دین بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال مین بدلیل
حدیث ایک تاویل ہی یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونون تیرے باپ کے واسطے ہین تو اس
تاویل پر وہ دونون گویا تونگر ہین اور غیر کے مال مین انکے واسطے کوئی تاویل نہین یعنی غیر کا مال انکو جائز نہین ہوسکتا اور
دوسری وجہ یہ ہی کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہی تو جبکہ ان دونون کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی
انکا فرزند بدرجہ اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ مین محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق انکے لڑکون و لڑکیون پر برابر ہی اور
یہی صحیح ہی کیونکہ جو سبب ہی وہ لڑکون و لڑکیون کو یکسان شامل ہی ف۔ اور شیخ سرخسی نے شرح کافی مین اما م سے
یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ دارون کا نفقہ دیا جاتا ہی
لیکن یہ روایت صحیح نہین ہی۔ والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ
او کان ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصل ان

يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفي قراءة عبد الله بن مسعود رض وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غني بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہی جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لنجا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ مین واجب ہوتا ہی اور قرابت بعیدہ مین نہین اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہی یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا وعلى الوارث مثل ذلك یعنی وارث پر اسکے مثل واجب ہی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت مین ہی وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اُسکے مثل واجب ہی یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ نہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہی پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضرور ہی یعنی صرف محتاجی شرط ہی تاکہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہی کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہی کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہی وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہین ہوتا مگر یہ دوسری قرابتون مین ہی برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہی کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی اُنکا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا - قال ويجب ذلك على مقدار الميراث ويجبر عليه لان التنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لايفاء حق مستحق - شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہی اور وہ شخص نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ آیت مین وارث کا لفظ کہنے مین تنبیہ ہی کہ مقدار میراث معتبر ہی اور اسواسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اُٹھاتا ہی یعنی جتنا اُسکو میراث سے ملیگا اُسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دے اور جبر ہونا تو وہ اسواسطے ہی کہ جو حق اُسپر واجب ہی اُسکو ادا کرے - قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث لان الميراث لهما على هذا المقدار قال العبد الضعيف هذا الذي ذكره رواية الخصاف والحسن رح وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وصار كالولد الصغير ووجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشاركه الام وفي غير الولد يعتبر قدر الميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر على الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث غير ان المعتبر اهلية الارث في الجملة لا احرازه فان المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه - قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور لنجے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کرکے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہی کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہی اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہی اور ظاہر الروایۃ مین پورا نفقہ باپ پر واجب ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن یعنی باپ پر اُنکا کھانا و کپڑا واجب ہی اور ایسا فرزند بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہی اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہی کہ صغیر بچہ کے حق مین باپ کی ولایت و مؤنت دونون جمع ہین حتی کہ اُسپر نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہی لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہین ہی کیونکہ اُسپر باپ کی ولایت نہین ہی تو اُسکو نفقہ دینے مین اُسکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے دادا وغیرہ مین یہی قول ہی کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اُسکی ماں اور دادا پر تین حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہی اور اگر ایک بھائی محتاج

اور اسکی تین بہنیں خوشحال ہیں ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو اس بھائی
کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر
ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صرف میراث پانے کی وجہ سے لیاقت کافی ہے اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہے کیونکہ اگر ایک محتاج کا
ماموں خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے ماموں پر واجب ہے حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجائیگا۔
ف۔ اسوجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہے حتی کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو اسکے ساتھ نکاح اس سے جائز نہیں ہے بخلاف
چچا کے بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہے مگر محرم نہیں ہے کیونکہ نکاح جائز ہے اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا ہے حالانکہ میراث میں
جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاویگا اور ماموں محروم ہے۔ ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان
اهلية الارث ولا بد من اعتباره۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہو باوجود اسکے اگر
دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت نہ رہی حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہے۔ ولا تجب
على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها
بالاقدام على العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن
ابي يوسف وعن محمد رح انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم
كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب
حرمان الصدقة۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہے حالانکہ محتاج خود اس بات
کا مستحق ہے کہ دوسرا اسپر احسان کرے تو اسپر کیونکر نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر
ہو واجب ہے کیونکہ جب اسنے نکاح کرنے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں
ہوسکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بقدر نصاب
مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہے کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہے کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچ اور اسکے عیال کے خرچ سے بچے
یا جو اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بچے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بندوں
کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے اور نصاب معتبر نہیں ہے کیونکہ نصاب تو تونگری کے واسطے ہے ولیکن فتوی قول اول
پہ ہے اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوۃ حرام ہوتی ہے ف۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو
کہ دو سو درم تک پہونچ جائے اور یہی صحیح ہے ع۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جسکے پاس دو سو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد
ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے ع م۔ واذا كان للابن الغائب مال قضي فيه بنفقة
ابويه وقد بينا الوجه فيه۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور انکا فرزند پردیس میں غائب ہے جسکا مال یہاں موجود ہے تو والدین
کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں ف۔ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے
قائم ہے تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة
وهذا استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے
اور یہ بدلیل استحسان ہے۔ وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها
بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة ولابي حنيفة رح
ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ
ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر

ولا في الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان ياخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه - اور اگر باپ نے اُسکی زمین یا گھر فروخت کیا تو نہین جائز ہی اور صاحبین کے قول مین جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہین جائز ہی اور قیاس یہی ہی کیونکہ باپ کو اُسپر ولایت نہین ہی اسلیے کہ ولایت تو اُسکے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت نہین کرسکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہین کرسکتا اور یون ہی مان بھی اُسکی جائداد کو نفقہ مین فروخت نہین کرسکتی یعنی باپ بھی نہین فروخت کریگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ باپکو فرزند غائب کے مال مین حفاظت کی ولایت حاصل ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہی تو باپ کو بدرجہ اولٰے حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت ہی اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہی اور مال غیر منقولہ مین یہ بات نہین ہی کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہی اور سوائے باپ کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ انکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہین ہی اور نہ اُسکے بچپن مین تصرف کا اختیار تھا اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہی پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اُسکے دام باپ کے حق کے جنس ہین یعنی از قسم نفقہ ہین تو باپ کو اختیار ہی کہ دامون کو مشتری سے وصول کرلے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہی کیونکہ اُسپر پوری ولایت حاصل ہی پھر باپکو یہ اختیار ہی کہ دامون مین سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ اُسکے حق کی جنس ہین - وان كان للابن الغائب مال في يد ابويه وانفقا منه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذ جنس الحق - اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اُسکا مال اُسکے والدین کے قبضہ مین ہی اور محتاج والدین نے اُسمین سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہونگے یعنے وہ مال از جنس نفقہ ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ ان دونون نے اپنا حق حاصل کرلیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے اُنکا نفقہ واجب ہی چنانچہ بیان ہوچکا اور ان دونون نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہی پس جائز ہی - وان كان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امره لانه ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع على القابض لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا به - اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ مین ہو اُسنے غائب کے والدین پر اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہی کیونکہ اُسنے غیر کے مال مین بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف حفاظت کا نائب ہی کوئی دوسرا اختیار اُسکو نہین ہی بخلاف اسکے اگر قاضی نے اُسکو حکم دیا ہو تو ضامن نہوگا کیونکہ قاضی کا حکم لازم ہی کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہی پھر پہلی صورت مین اگر اجنبی نے تاوان دیدیا تو وہ اُسکے والدین سے وصول نہین کرسکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اُس مال کا مالک ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی مال دونون محتاجون کو بطور خیرات دیا ہی -

ف - اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہین ہوتا ہی - واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى - اور جب قاضی نے آدمی پر اُسکے فرزند اور والدین اور محرم قرابتیون کا نفقہ فرض کرکے حکم دیدیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت گذر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہوگیا کیونکہ ان لوگون کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہی حتی کہ اگر یہ لوگ خوشحال ہون تو نہین واجب ہوتا اور وہ تو مدت گذرنے سے اس مدت کی کفایت ہوچکی پس ساقط ہوگیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے جبکہ قاضی اُسکے واسطے مقرر کرے تو ساقط نہین ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تونگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہی تو گذرے ایام مین استغنا حاصل ہونے سے ساقط نہوگا ف - پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہین اگر قاضی نے مقرر

نہین کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گذشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہوگا اور باقیون کا نفقہ گذشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہی اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوے اسکے کہ جب مفروض کرکے اُسپر ادھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہوگا چنانچہ فرمایا الا ان یاذن القاضی بالاستدانۃ علیہ لان القاضی لہ ولایۃ عامۃ فصار اذنہ کامر الغائب فیصیر دینا فی ذمتہ فلا یسقط بمضی المدۃ - یعنی اس صورت مین ساقط نہوگا کہ جب قاضی اُسپر قرضہ لینے کا بھی حکم دیدے اسکی وجہ یہ ہی کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہی تو اسکا حکم دینا ایسا ہو گیا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ کچھ قرضہ لے لو تو یہ قرضہ خود اُسکے ذمہ ہو گیا پس مدت گذرنے سے ساقط نہوگا - م

فصل

فصل - وعلی المولی ان ینفق علی امتہ وعبدہ لقولہ علیہ السلام فی الممالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ تعالی تحت ایدیکم اطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولی پر واجب ہی کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکون کے حق مین ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمھارے بھائی ہین انکو اللہ نے تمھارے ہاتھون کے نیچے کر دیا ہی سو جو خود کھاتے ہو اُسمین سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اُسمین سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالی کے بندون کو تکلیف مت دو ف صحیحین وغیرہ مین یہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ سے اسطرح وارد ہی کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو ہوئی اور اُسکی مان لونڈی تھی تو مین نے اُسکو اُسکی مان کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا پس اُسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھسے فرمایا کہ اے ابوذر تو ایسا شخص ہی کہ تجھ مین جاہلیت موجود ہی اے یہ لوگ تمھارے بھائی ہین پھر پوری حدیث ذکر کی سواے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندون کو تکلیف مت دو اسکو ابو داؤد نے روایت کیا ہی - اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو اُنھون نے روایت کی - فان امتنع وکان لہما کسب اکتسبا وانفقا لان فیہ نظر الجانبین حتی یبقی فیہ ملک المالک - پھر اگر مولی نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہی تو اُس سے کماوین اور کھاوین کیونکہ اسمین دونون طرف کی رعایت ہی حتی کہ مملوک تو زندہ رہیگا اور مولی کی ملک بھی باقی رہیگی ف یعنی جب چاہے فروخت کردے - وان لم یکن لہما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریۃ لا یواجر مثلہا اجبر المولی علی بیعہما - اور اگر ان دونون کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہو تو مولی پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لنجا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہین لیتے ہین - لانہما من اہل الاستحقاق وفی البیع ایفاء حقہما وابقاء حق المولے بالخلف بخلاف نفقۃ الزوجۃ لانہا تصیر دینا فکان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقۃ المملوک لا تصیر دینا فکان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتہا الا انہ یومر بہ فیما بینہ وبین اللہ تعالے لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحیوان وفیہ ذلک ونہی عن اضاعۃ المال وفیہ اضاعتہ وعن ابی یوسف رح انہ یجبر والاصح ما قلنا واللہ اعلم - کیونکہ یہ دونون نفقہ کے مستحق ہین اور بیع کر دینے مین ان دونون کا حق پہونچتا ہی اور مولی کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہین بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہی تو اُسمین تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولی کے ذمہ قرضہ نہین ہوتا تو اُسکا مٹانا لازم آتا ہی یعنی مٹانا جائز نہین تو فروخت کے لئے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت نہین ہی تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہین کیا جا سکتا مگر ازراہ دیانت اُسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانورون کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کو تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ نہ دینے مین یہ بات موجود ہی اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم ہی اور امام ابو یوسف سے یہ بھی منقول ہی کہ

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانورون کو نفقہ دے اور اصح وہی ہے جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ماؤن کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث مین مال برباد کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث مین ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ مین داخل ہوئی جسکو اُسنے قید کر دیا یہانتک کہ مر گئی نہ اُسنے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلی ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان مین ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ مین بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہو تو اسمین ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے پس اختیاری یہہ کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے مین شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہین اول مرسل یعنے فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا مین ایسا کرون تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک انمین سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب ترغیب دیگئی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لایصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہرا لوجود الاسناد الی حالۃ منافیۃ وکذا لو قال الصبی کل مملوک املکہ فہو حر اذا احتلمت لایصح لانہ لیس باہل لاقول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکہ حتی لو اعتق عبد غیرہ لاینفذ عتقہ لقولہ علیہ السلام لا عتق فیما لایملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک مین صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک مین صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہے اُسکی کچھ ملک نہین ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہین ہے کیونکہ آزاد کرنا ایسا ہے ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہین اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہین ہے اور جبکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ مین نے اس غلام کو ایسی حالت مین آزاد کیا تھا کہ جب مین خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسیطرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ مینے اس غلام کو ایسی حالت مین آزاد کیا کہ مین مجنون تھا اور

حال ہو کہ اس شخص کا جنون زائل ہونے پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہو کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال
مین بیان کیا کہ اُسوقت آزاد کرنا صحیح نہین ہوتا ہو اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ اُسوقت آزاد
ہو جب مین بالغ ہو جاؤن تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہین ہو کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہین ہو کہ ایسی بات کہے جو اُسپر لازم کر دے
پھر یہ ضرور ہو کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہو وہ اُسکی ملک مین ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہوگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہوا سمین آزاد کرنا کچھ نہین ہو ف ـــ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا
اور کہا کہ حدیث صحیح ہو اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہو کہ جس چیز کا آدمی مالک نہو اُسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اُسکی نذر کرنا
صحیح نہین ہو- واذا قال لعبدہ او امتہ انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق
نوی بہ العتق او لم ینو لان ہذہ الالفاظ صریح فیہ لانہا مستعملۃ فیہ شرعا وعرفا فاغنی ذلک عن النیۃ والوضع
وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی الطلاق والبیع وغیرہما- اگر آدمی نے
اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہو یا معتق ہو یا عتیق ہو یا محرر ہو یا مین نے تجھے آزاد کیا یا مین نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ
اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی مین صریح ہین کیونکہ شرعا وعرفا اسی معنی مین مستعمل ہین
تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہین ہو اور اصل وضع مین یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی مین تھے مگر تصرفات شرعیہ مین ضرورت
کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہین جیسا طلاق اور بیع وغیرہ مین ہو ف ـــ یعنی مثلاً تو آزاد ہو در اصل جملہ خبریہ ہو یعنی سابق مین آزادی
ثابت ہونے کی خبر دیتا ہو لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف مین یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ مین نے تجھ مین
فی الحال آزادی پیدا کر دی- ولو قال عنیت بہ الاخبار الباطل او انہ حر من العمل صدق دیانۃ لانہ یحتملہ ولا یدین
قضاء لانہ خلاف الظاہر- اور اگر اُسنے کہا کہ مین نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت لی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی
کہ تو کام سے آزاد ہو تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہو ولیکن قاضی اُسکی تصدیق نکریگا
کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہو ف ـــ کیونکہ ظاہر مین جب کہا جاتا ہو کہ تو آزاد ہو یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع مین یہی ظاہر ہوتا ہو
کہ غلامی سے آزاد ہو اور رہا یہ احتمال کہ مین نے جھوٹھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہو ظاہر کے خلاف ہو اور قاضی پر واجب
ہو کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا بلکہ اُسکے آزاد ہو جانے کا حکم دیگا- ولو قال لہ یا حر یا عتیق یعتق لانہ نداء
بما ہو صریح فی العتق وہو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقۃ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ
یثبت من جہتہ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما اخبر وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالے الا اذا سماہ حرا ثم ناداہ یا حر
لان مرادہ الاعلام باسم علمہ وہو ما لقبہ بہ ولو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ
لانہ لیس ندائہ باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف- اور اگر مولی نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہو جائیگا
کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہو جو صریح عتق کے ثبوت مین ہو کیونکہ ندا تو منادی کو وصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہو یعنے
اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہو اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہین تو یہ مقتضی ہو کہ منادی مین یہ وصف ثابت ہو اور اُس
وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہو تو مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم
آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالی اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولی نے اُسکا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اُسکو پکارا کہ اے حر
تو آزاد نہوگا کیونکہ مولی کی مراد یہ ہو کہ اُسکے نام سے اُسکو خبردار کرے یعنی جو اُسکا لقب رکھا ہو ہان اگر اسکا ترجمہ کرکے فارسی مین پکارا
کہ اے آزاد حالانکہ اُسکا لقب آزاد نہین بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسیطرح اگر اسکے برعکس ہو یعنی اُسکا
لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اُسکے نام سے ندا نہین ہو پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولی نے یہ وصف اُسمین

ثابت ہونے کی خبر دی ف۔ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولی کے اختیار میں ہے تو ہو لئے گویا اسمیں یہ وصف ثابت کر کے تب اسکو پکارا کہ او آزاد یا اے حر بس آزاد ہو جائیگا۔ وكذا لو قال رأسك حر او وجهك او رقبتك او بدنك او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضافه الى جزء شائع يقع في ذلك الجزء وسيأتيك الاختلاف فيه ان شاء الله تعالى۔ اور اسیطرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ انسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزادی کو مملوک کے کسی جزو شائع یعنی تہائی چوتہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائیگی اور اسمیں جو اختلاف ہے ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے ف۔ یعنی تہائی چوتہائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا۔ ان اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي رح والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد بيناه۔ اور اگر آزادی کو کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اسمیں گفتگو ویسی ہی ہے جو طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به الحرية عتق وان لم ينو لم يعتق لانه يحتمل انه اراد لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل لاني اعتقتك فلا يتعين احدهما مرادا الا بالنية۔ اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھپر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اسمیں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھپر اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا۔ قال وكذا كنايات العتق وذلك مثل قوله خرجت من ملكي ولا سبيل لي عليك ولا رق لي عليك وقد خليت سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك وتخلية السبيل بالبيع او الكتابة كما يحتمل بالعتق فلا بد من النية وكذا قوله لامته قد اطلقتك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك وهو المروي عن ابي يوسف رح بخلاف قوله طلقتك على ما نبين من بعد ان شاء الله تعالى۔ اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تجھپر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھپر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اسمیں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کر کے ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے یہی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضروری ہوتی ہے اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اسکے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوگی چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان السلطان عبارة عن اليد وسمي السلطان به لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا يحتمل العتق۔ اور اگر مالک نے کہا کہ تجھپر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ میری تجھپر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولی کی راہ باقی رہتی ہے اسی لئے یہ عتق کا محتمل ہے۔ ولو قال هذا ابني وثبت على ذلك عتق ومعنى المسألة اذا كان يولد مثله لمثله واذا كان لا يولد مثله لمثله

ذکرہ بعد ہذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوۃ بالملک ثابتۃ والعبد محتاج الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانہ یستند النسب الی وقت العلوق وان کان لہ نسب معروف لا یثبت نسبہ للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازہ عند تعذر اعمالہ بحقیقتہ ووجہ المجاز نذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالی - اور اگر مولی نے اپنی مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جا رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جا رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لیے شرط ہے -) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اسکی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا نہیں ہوسکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آیندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہو تو مولی سے اسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولے سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتبار اُسوقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنے نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی جو وجہ ہے ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف - اصل اسباب میں یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اُسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایہ یہی ہے - ولو قال ہذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم والموالاۃ فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقۃ الا انہ تعین الاسفل فصار کاسم خاص لہ وہذا لان المولے لا یستنصر بمملوکہ عادۃ وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقتہ والاضافۃ الی العبد تنافی کونہ معتقا فتعین المولے الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامتہ ہذہ مولاتی لما بینا ولو قال عنیت بہ المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینہ وبین اللہ تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفتہ الظاہر واما الثانی فلانہ لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بہذا اللفظ وقال زفرح لا یعتق فی الثانی لانہ یقصد بہ الاکرام بمنزلۃ قولہ یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقتہ وقد امکن العمل بہ بخلاف ما ذکرہ لانہ لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا - اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولے ہے یا پکارا کہ اے مولی تو وہ آزاد ہو جائیگا پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولی اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہے کہ مولی اپنی مملوک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنے ناصر کے معنے نہیں ہوسکتے اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اُسنے غلام کو مولی کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنے بھی نہیں ہوسکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسیطرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی اسی دلیل سے جو ہمنے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹھ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اُسکی تصدیق ہوسکتی ہے مگر قاضی تصدیق نکریگا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اُسنے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولی سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے ندا کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسیطرح یا مولی کہکر پکارنے میں بھی بلا نیت آزاد ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے

آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور بیان حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائیگا بخلاف اسکے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنے لیے جائیں مگر آزادی نہوگی کیونکہ اسمیں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگیا۔ ولو قال یا بنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انہ اذا کان بوصف یمکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا لہ بالوصف المخصوص کما فی قولہ یا حر علی ما بیناہ واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباتہ من جہتہ کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیہ لتعذرہ والبنوۃ لا یمکن اثباتہا حالۃ النداء من جہتہ لانہ لو تخلق من ماء غیرہ لا یکون ابنا لہ بہذا النداء فکان لمجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفۃ رح شاذا انہ یعتق فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میرا بھائی ہے تو وہ آزاد نہوگا اسواسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہو تو منادی میں اس وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائیگا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لیے ہوگا اور اسمیں یہ وصف ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہوگیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائیگا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور امام ابوحنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائیگا مگر اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہے یعنے آزاد نہوگا ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانہ تصغیر الابن والبنت من غیر اضافۃ والامر کما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اسنے بیان کی اسلیے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسیطرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اسنے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اسنے کہی **ف** یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ہذا ابنی عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق وہو قول الشافعی رح لہما انہ کلام محال بحقیقتہ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃ رح انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ من حین ملکہ وہذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ لازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابہۃ فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشہد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وہذا بخلاف ما اذا قال لغیرہ قطعت یدک فاخرجہما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وہو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ہذا ابی او امی ومثلہ لا یولد لمثلہ فہو علی ہذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر ہذا جدی قیل ہو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ہذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وہو الاب وہی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبا فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال ہذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ رح انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبد

ہذا ابنی فقد قیل علے الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی و ہو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح - اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہوسکتا ہی کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی اور ان فقہا کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہی تو مردود اور لغو ہوجائیگا جیسے یہ کہنا کہ مین نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنے سے محال ہی لیکن مجازی معنی سے صحیح ہی کیونکہ اُسنے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہی یہ آزاد ہی اور یہ اسوجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہی خواہ بدلیل اجماع یا بعلہ قرابت اور سبب بولکر مسبب مراد لینا لغت مین مجازا شایع ہی اور اس دلیل سے کہ مملوک مین بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہی اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہی جیسا کہ اصول مین معلوم ہوچکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنے پر لانا واجب ہی بر خلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہی کیونکہ اسمین کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات ہمنے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہی کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مین نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسنے اپنے دونون ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اُسکا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائیگا یعنے یون کہا جائے کہ اُسنے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہی اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی مگر یہان نہین لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف مین مخالف ہی چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس مین واجب ہوتا ہی کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہی اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہی اسکا ثابت کرنا بدون ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہین اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہی لیکن ہاتھ کاٹنا اُسکا سبب نہین اور رہی غلام کے مسئلہ مین آزادی تو وہ ذات وحکم مین مختلف نہین ہی تو بیٹا کہکر مجازا آزادی مراد لینا ممکن ہی - اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہین ہوسکتا ہی کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری مان ہی حالانکہ یہ دونون عمر مین اُس سے چھوٹے ہین یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہین تو بھی یہی اختلاف ہی کہ ابوحنیفہ کے نزدیک تو وہ آزاد ہوجائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہین بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلامون سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف مذکور جاری ہی اور بعض نے کہا نہین بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ مملوک مین اس کلام سے کوئی بات لازم نہین آتی مگر باپ کے واسطہ سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہی حالانکہ مالک کے کلام مین اس واسطہ کا کچھ ذکر نہین ہی تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازا موجب آزادی ٹھہرایا جاوے بر خلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہی کیونکہ مملوک مین یہ دونون باتین بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہین اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہی تو ظاہر الروایۃ مین آزاد نہوگا اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ آزاد ہوجائیگا اور دونون روایتون کی وجہ ہم بیان کرچکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ جسکی طرف اشارہ کیا ہی وہ اُس جنس سے نہین جسکا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہی تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح مین تحقیق کرچکے ف یعنی باب المہر مین بیان کرچکے کہ عقد مین مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ مین دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہان مذکور ہی - وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی رح تعتق اذا نوی وکذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال مشائخہم رہ لہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک العین اما ملک الیمین فظاہر

وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابید من شرطہ والتاقیت مبطلا لہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو الملک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام فتثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظۃ العتق والتحریر کنایۃ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ نوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لغۃ اثبات القوۃ والطلاق رفع القید وہذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلک المنکوحۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظہر القوۃ ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دونہ حقیقۃ لا عما ہو فوقہ فلہذا امتنع فی المتنازع فیہ وساغ فی عکسہ۔ اور اگر مالک نے زنی یا ندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہی یا تو اوڑھنی سے اپنا منھ ڈھنک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہو گی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسیطرح دیگر الفاظ طلاق صریح وکنایہ مین بھی یہی اختلاف ہی جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہی کہ مولی نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اُسکا لفظ محتمل ہی اسواسطے کہ ملک نکاح وملک رقبہ مین باہم موافقت ہی کیونکہ دونون مین سے ہر ایک ملک ذاتی ہی چنانچہ ملک رقبہ مین یہ بات ظاہر ہی اور اسیطرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم مین ہی حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہی کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہی اور طلاق صریح وکنایہ دونون مین سے ہر ایک کا عمل یہ ہی کہ اُسکا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح مین نکاح زائل ہوتا ہی اسیطرح ملک رقبہ مین اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہی رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہی یعنے آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنے نکلتے ہین لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہین تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اُسکے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ لفظ طالقہ یا بائنہ اور اُسکے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہین یعنی آزاد کرنا اسکے معنی نہین ہین کیونکہ لغت مین آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھولدینا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ جو آدمی مملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہی اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت وقوت پاتا ہی اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہین ہی کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہی لیکن نکاح کی بیڑی اُسکو روکتی ہی اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اُٹھ جاتی ہی تو اُسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہی اور یہ بات خوب ظاہر ہی کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہی یعنے طلاق کمزور ہی تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہین ہی اور دوسری وجہ یہ ہی کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہی تو اُسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہی نہ بڑھکر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جسمین جھگڑا ہی اُسکو اعتاق کے لیے نہین مجاز کر سکتی اور اسکے برعکس یعنے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہی۔ واذا قال لعبدہ انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی الحریۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہی تو آزاد نہین ہوگا کیونکہ بول چال مین مثل کا لفظ بعضی باتون مین مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہین تو اُسکے آزاد ہونے مین شک ہو گیا ف۔ یعنی اُسکا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک پر آزاد نہو گا اور شک اسوجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزون کے بالکل یکسان ہونے کے معنی مین ہی لیکن اگر بالکل یکسان ہون تو دو چیزین نہین ہو سکتی ہین بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہی کہ زید مثل خالد کے ہی یعنے صرف اُن دونون کا خط یکسان ہی تو غالبا مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف مین مثل ہونا مراد ہو تو آزادی مین مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہین ہی مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اسواسطے کہ نفی سے استثنا کرنا

تاکہ کے طور پر اثبات ہو جا ہر جیسے کلمہ شہادت میں ہر نفی یعنی لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالے ہی الوہیت والا ہے اسیطرح یہ جبکہ تو نہیں ہو مگر آزاد تو یہ معنے ہوئے کہ تو فقط آزاد ہی ہو پس ضرور آزاد ہو جائیگا
ولو قال راسک راس حر لایعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ - اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہو تو وہ آزاد نہوگا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہو فٹ یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہو پس آزاد نہوگا - ولو قال راسک حر عتق - اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہو تو وہ آزاد ہو جائیگا - لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن - اسواسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہو ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہو تو گویا یہ کہا کہ تو آزاد ہو جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہو کہ ایک گھوڑا خریدا
فصل - ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وہذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فہو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤبدۃ بالمحرمیۃ ولادا وغیرہ - **فصل** - جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اُسکے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہو تو وہ اُسپر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو رواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اُسکے ساتھ دائمی حرام ہو تو وہ آزاد ہو - رواہ اصحاب السنن - اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہو کہ جسکے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقے سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہو کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اسکے برعکس ہو
والشافعی رح یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس اولا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاہیہا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وہذا ہو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانہا ہی التی یفترض وصلہا ویحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یتکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا للمقصود للعقد وعن ابی حنیفۃ رح انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وہو قولہما فلنا ان نمنع وہذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمہ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبتت بالقرابۃ والصبی جعل اہلا لہذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانہ تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ - اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت کی قرابت محرمیہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہو تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور اُنکی دلیل یہ ہو کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہو یا قیاس اسکو مقتضی نہیں ہو اور بھائی ہونے کی یا اسکے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہو تو اُسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہو اور اسیوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اسکے ساتھ میں غیر ولادت کی قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتی اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہو اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہو جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہو تو وہ اُسپر آزاد ہو جائیگا اور در اصل تاثیر اسی کو ہو اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہو کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہو کہ جسکا ملانا فرض ہو اور توڑنا حرام ہو حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہو پس

آزاد ہو جانے مین کچھ فرق نہین کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام مین کافر ہو کیونکہ قرابت محرمیہ کی علت عام ہی اور مکاتب نے
اگر اپنے بھائی کو یا اُسکے مانند چچا ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہو جائیگا کیونکہ مکاتب کو ابھی پوری ملکیت
حاصل نہین ہی جو اُسکو آزاد کرنے پر قابو دیدے اور آزادی کا فرض ہونا اُسوقت ہی کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ
کتابت کے مقاصد مین سے ایسے لوگون کی آزادی بھی ہی جنکو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہان بیع ممتنع ہی پس
وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ مکاتب پر اُسکا بھائی بھی مکاتب
ہو جاتا ہی اور یہی صاحبین کا قول ہی تو ہمکو یہ بھی جائز ہی کہ ہم بھائی کے مکاتب نہو جانے کو منع کرین یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان
کیا ہی اُسکو ہم نہ مانین بلکہ وہ ممتنع نہین ہی اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہی کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ
وہ اُسکی رضاعی بہن ہی کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہین ہی اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق
رکھا گیا ہی اور یہی مجنون کا حکم ہی حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونون پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ
اس آزادی مین بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہی تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا **ف** یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون
کے مال مین واجب ہوتا ہی ویسے ہی اگر مالک ہون تو آزاد ہو جائیگا۔ **ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالی او للشیطان
او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق
بعدمہ فی اللفظین الآخرین** - اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت
کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل مین پایا گیا تو آزاد ہونا
متحقق ہو جائیگا اور پہلی صورت مین اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہین ہی تو شیطان یا بت کی صورت
مین اسکا نہونا کچھ مضر نہین ہی **ف** - اور اسیطرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اُسکے اعتقاد کفر کی خرابی ہی
لیکن غلام آزاد ہو جائیگا۔ **وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاہل فی المحل کما فی الطلاق و
قد بیناہ من قبل** - جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اُسنے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا
کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل مین پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے۔
**وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی الملک ففیہ خلاف الشافعی رح وقد
بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی
موضعہ** - اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب مین اس غلام کا مالک ہون تو یہ آزاد
ہی) یا اُسنے شرط کی طرف نسبت کیا - (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو آزاد ہی) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہی
جیسے طلاق مین صحیح ہی لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے مین امام شافعی کا اختلاف ہی اور ہم اسکو کتاب الطلاق مین بیان کر چکے اور
شرط پر معلق ہونا اسواسطے جائز ہی کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا ہی تو اسمین تعلیق شرط جائز ہی اور جن صورتون مین مالک
کرنا ہوتا ہی اُنمین البتہ تعلیق نہین جائز ہی چنانچہ اصول فقہ مین اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ **واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما
عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وہو مسلم ولا استرقاق
علے المسلم ابتداء** - اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان دار الاسلام مین چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلامون کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور مین چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کیے ہوئے
ہین - رواہ عبد الرزاق وہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی اھ - دوسری دلیل یہ ہی کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت مین اپنے
قابو مین کر لیا کہ وہ مسلمان ہی اور ابتداے غلامی کسی مسلمان پر نہین ہو سکتی ہی - **وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعا لہا اذ ہو**

متصل بہا ولو اعتق الحمل خاصۃ عتق دونہا لانہ لا وجہ الی اعتاقہا مقصودا لعدم الاضافۃ الیہا ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الہبۃ والقدرۃ علیہ فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجنین وشیٔ من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا - اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ سے عورت سے متصل ہے اور اگر اُسنے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے قصدا یعنی نہ اصلی مقصود ہو کر اسواسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعا یعنے نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اسمین موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آیندہ اُس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کرسکتا کیونکہ ہبہ میں خود اُسکی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسنے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اسکی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہوگئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپرد کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے - ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذلا وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدۃ واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحمل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحمل - اور اگر باندی کے حمل کو کسیقدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنیکی کوئی صورت نہیں کیونکہ اُسپر کسی کا قابو نہیں ہے اور اسکی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علٰحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ خلع میں بیان ہوچکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جبھی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے - قال وولد الامۃ من مولاہا حر لانہ مخلوق من مائہ فیعتق علیہ ہذا ہو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامۃ لمولاہا وولدہا من زوجہا مملوک لسیدہا لترجح جانب الام باعتبار الحضانۃ او لاستہلاک مائہ بمائہا والمنافاۃ متحققۃ والزوج قد رضی بہ بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی بہ - قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اسواسطے کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اسمین ماں کی جانب کو غلبہ ہیگا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں ملکر مستہلک ہوگیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنے شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دیگئی اور شوہر اس بات پر راضی ہوچکا یعنے اُسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہوجائے برخلاف اُس شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک نہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزاد ہوں مجھسے نکاح کرلے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسنے اسکو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اُسکو قیمت دینا پڑیگی - وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبعہا فی وصف الحریۃ کما یتبعہا فی المملوکیۃ والمرقوقیۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتابۃ - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اُسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اُسکا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا ف۔ پس مملوکہ در قیقہ
کا بچہ تو اُسکا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور
مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جسکا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبده عتق ذلک القدر ویسعی
فی بقیة قیمته لمولاه عند ابی حنیفة رح وقالا یعتق کله واصله ان الاعتاق یتجزی عنده فیقتصر علی ما اعتق وعندهما
لا یتجزی وهو قول الشافعی رح فاضافته الی البعض کاضافته الی الکل فلهذا یعتق کله لهم ان الاعتاق
اثبات العتق وهو قوة حکمیة واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهما لا یتجزیان فصار
کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملک او هو
ازالة الملک لان الملک حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایة المتصرف
وهو ازالة حقه لا حق غیره والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافة والتعدی الی ما وراءه ضرورة
عدم التجزی والملک متجزی کما فی البیع والهبة فیبقی علی الاصل وتجب السعایة لاحتباس مالیة البعض عند العبد
والمستسعی بمنزلة المکاتب عنده لان الاضافة الی البعض توجب ثبوت المالکیة فی کله وبقاء الملک فی بعضه
یمنعه فعملنا بالدلیلین بانزاله مکاتبا اذ هو مالک یدا لا رقبة والسعایة کبدل الکتابة فله ان یستسعیه وله الخیار ان یعتقه
لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انه اذا عجز لا یرد الی الرق لانه اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابة
المقصودة لانه عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه فی الکل ترجیحا
للمحرم والاستیلاد متجز عنده حتی لو استولد نصیبه من مدبرة یقتصر علیه وفی القنة لما ضمن نصیب صاحبه بالافساد
ملکه بالضمان فکمل الاستیلاد۔ اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسیقدر حصہ آزاد ہوگا اور
باقی کی قیمت کمائی کرکے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے
کہ امام رح کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جسقدر آزاد کیا اُسیقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں
اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اُسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد
ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اُسکو تصرفات
کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسطرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہے اُسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیت ہے
یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہوگیا جیسے
طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا
یعنے بالاتفاق اسمین سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنے عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک
دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور
تصرف کا حکم اُسیقدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک
دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اُسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اُسکی نسبت کی گئی اور اسجگہ سے علاوہ تجاوز کرنا یہی
ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اُسکے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیع وہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا

یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہو پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنے اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہو اور باقی کمائی واجب ہوگی اسواسطے
ہو کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس تنگی ہوئی ہو یعنے اُس سے وصول کیجاوے اور جس غلام پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو
وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہو کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
غلام مین اُسکو ملکیت حاصل ہو یعنے غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جاوے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے مین باقی رہنا مقتضی ہو کہ وہ
پوری ذات کا مالک نہو پس ہمنے دونون دلیلون پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہو اور
اپنی ذات کا مالک نہین ہو اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہو تو مولے کو یہ اختیار رہا کہ اس سے کمائی کرا کر باقی قیمت وصول
کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اُسکو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہو کہ مولے اُسکو آزاد کر دے مگر صرف مکاتب سے
اس غلام مین اتنا فرق ہو (کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہو اور یہ غلام جسکا ایک جزو آزاد ہو گیا ہو
کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جاوے تو یہ رقیق نہین کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہین
ہو تو فسخ کے قابل بھی نہین ہو بخلاف کتابت کے یعنی قصد کرکے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہو کہ اُسکا اقالہ بھی
ہوسکتا ہو اور فسخ بھی ہوسکتا ہو (یعنے اگر غلام کو مکاتب کیا تو اُس سے یہ قرارداد ہو جب تو اسقدر مال فلان فلان قسط پر ادا
کر دے تو آزاد ہو اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہو اور ایک حد تک محدود ہو حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائیگا
اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہین ہو) رہا طلاق وعفو قصاص تو اسمین کوئی درمیانی حالت نہین ہو تو ہمنے طلاق کو
یا عفو کو کل مین ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ٹکڑے ہوتا ہو حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی مین سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی مین ایسا ہوا
تو جب اُسنے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دیا کہ اسکی ملک فاسد کر دی ہو تو تاوان دینے سے پوری باندی کا
مالک ہو گیا تو استیلاد پورا ہو گیا ف اسکی توضیح یہ ہو کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہو اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہو تو آدھی باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اُسنے خالد کے حصہ مین خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہو حتی کہ اسکی فروخت نہین جائز ہو لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دیکر
وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اُسکی ام ولد ہو جاویگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی
ہو اور اگر یہ مشترکہ باندی دونون کی مدبرہ ہو یعنے دونون نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہو تو اس مسئلہ مین جسنے
اُسکے بچہ کا دعوی کیا ہو اُسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خریدا نہین جاسکتا تو لامحالہ جہانتک اسکا حصہ
ہو اسیقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہین ہان طلاق وعفو قصاص مین البتہ نہین ہوسکتے ہین اسکی
وجہ یہ ہو کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہین ہو جیسی کہ آزادی و مملوکیت کے درمیان
مین کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہو اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہو ایسی حالت جب
طلاق اور نکاح کے درمیان نہین ہو تو جسنے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہو
یا بوجہ طلاق کے حرام ہو تو جب اُسمین دونون طرح کا شبہہ ہو تو ہمنے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول مین بیان ہو چکا کہ جس
چیز مین یہ شبہہ ہو کہ یہ حلال ہو یا حرام ہو تو حلت سے ہاتھ اُٹھا لیا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے گا اسمین بچاؤ ہو یا وہ ہو اور
طلاق کے مانند عفو قصاص مین بھی ہمنے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہو جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
طلاق دینا ہوتا ہو م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار
ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء

للمعتق وان اعتق او استسعى فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکون مین مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اُسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر اگر اُسنے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اسقدر دام اُس غلام سے وصول کریگا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کر لی تو اُسکی ولاء ان دونون مین مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے اور ان دونون صورتون مین اُسکی ولاء ان دونون شریکون مین مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہین لے سکتا ہو اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرا لے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - وهذه المسألة مبنية على حرفين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن على العبد لعدم السعاية في حالة اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزي واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه في الباقي اذ الاعتاق يتجزى عنده والتضمين لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بينا ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقي او يستسعى ان شاء والولاء للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفي حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بيناه والولاء له في الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع المستسعى على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته ولا يقضي دينا على المعتق اذ لا شئ عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبة قد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعي رح في الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عيناه قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل ينبني على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها في شخص واحد - یہ مسئلہ باریک دو اصلون پر مبنی ہو اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہین جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہو یا نہین ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مانع ہو اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق مین جو اپنا حصہ آزاد کر دے یون ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ الستہ فی الصحاح۔ اس حدیث مین آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہی یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہی اور غلام کمائی نہین رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہی کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرا لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لیگئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے مین ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چوس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہی کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اُسکا رنگ رک گیا ہی تو اُسکو تاوان لینا جائز ہی پس ایسا ہی حکم یہان ہی لیکن اتنی بات ہی کہ غلام بالکل فقیر ہی تو وہ غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر خوشحالی سے یہان مراد یہ ہی کہ اُسکو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہین ہی کہ مالدار غنی ہو اسواسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے مین دونون جانب کی رعایت اعتدال پر ہی کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اُسکو حاصل ہو جائیگا اور اُسکے شریک کو اپنا حق پہنچ جائیگا پھر اس مسئلہ مین دونون اصلون کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہی اُسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہی یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُنکا حکم نکلنا ظاہر ہی پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اسواسطے نہین لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت مین اُسنے تاوان دیا تو اس حالت مین غلام پر کمائی کرنی واجب نہین تھی اور رہا یہ کہ ولاء اُسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہین ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکمون کا نکالنا سو وہ اصلح ہی کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ مین اُسکی ملک قائم ہی کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہین اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُسکے حصہ پر ظلم کیا کہ اُسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرنے و اُسکے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اُس سے کمائی کرا لینے کے اُسکو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اُسکو غلام سے واپس لے سکتا ہی اسوجہ سے کہ جب اُسنے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرا لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہین ہی تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہی اور حالت یہ کہ اُسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہی تو اُسکو اختیار ہی کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت مین آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملیگی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہی کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اُسکی ملکیت باقی ہی اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے کیونکہ اُسکی ملکیت غلام کے پاس رکی ہی اور دونون صورتون مین شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملیگی کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہی اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہی غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہین لے سکتا اسمین امام اور صاحبین کا اتفاق ہی کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہی اور ایسا قرضہ نہین ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُسکی تنگدستی کے کچھ لازم نہین ہی بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اُسکو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہین ادا کر سکتا ہی تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اسواسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اُسکی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہٰذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اسمین امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اُسکے ملک پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہین کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہی کہ غلام سے کمائی کرادے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہین کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہین کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اسمین دوسرے شریک کا ضرر ہی تو وہی جو ہمنے بیان کیا وہی متعین ہو یعنے شریک اپنے حصہ کا مالک ہی حتی کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہی اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہی کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہین کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہی کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہی تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونون باتین جمع نہونگی یعنے آزادجزو کی وجہسے مالک ہونے کی قوت ہی اور باقی رقیق ہونے کی وجہسے یہ قوت ندارد ہی ف یعنی جیسے شافعی کے قول مین لازم آتا ہی بلکہ ہم کہتے ہین کہ وہ مالک ہوگیا مگر قرضدار ہی - قال و لو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كان او معسرين عند ابي حنيفة رح وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبه عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه ليساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبريا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما - قدوری نے (کہا کہ) اگر دونون شریکون مین سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہی تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کرکے ادا کرے خواہ دونون خوشحال ہون یا تنگدست ہون یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور یون ہی دونون میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ دونون مین سے ہر ایک کا زعم یہ ہی کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہی تو اسکے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہوگیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہی اب اُسپر حرام ہوگیا کہ اس غلام کو رقیق بنا دے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق مین صحیح نہو لیکن اسکے حق مین تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق نہ بنا دے بلکہ اُس سے کمائی کرالے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہی کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہی خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہرحال یہ غلام اُسکا مکاتب ہی یا مملوک ہی لہذا دونون مین سے ہر ایک اُس سے کمائی کرا سکتا ہی اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونون صورتون مین دو باتون مین سے ایک ہی یعنے خوشحالی کی صورت مین تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رح کے نزدیک اس امر سے نہین روکتی کہ غلام سے سعایت کرا دے اور یہان تاوان لینا ممکن نہین کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہی بلکہ وہ اسکا مدعی ہی تو دوسری بات رہگئی یعنی یہی اختیار ہا

کہ غلام سے کمائی کرالے اور اُسکی ولاء دونون شریکون کی ہوگی کیونکہ دونون مین سے ہر شریک کہتا ہو کہ دوسرے کا حصہ اُسکے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی ولاء اُسی کی ہو اور میرا حصہ کمائی کرکے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی ولاء میری ہو اور اس مسئلہ مین صاحبین کا قول یہ ہو کہ اگر دونون شریک خوشحال ہون تو غلام پر کمائی واجب نہین ہو کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہو بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہین ہوتی مگر اتنی بات ہو کہ اُسکا دعوی اپنے شریک پر اسوجہ سے ثابت نہوا کہ وہ انکار کرتا ہو اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہو اور اگر دونون شریک تنگدست ہون تو غلام دونون کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہو خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہو کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو اور اگر دونون مین سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کے تاوان کا دعوی نہین کرتا ہو بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہو پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نکریگا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہو کیونکہ شریک خوشحال ہو پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کردیا اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین متوقف رہیگی کیونکہ دونون مین سے ہر ایک اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہو اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہو تو اُسکی ولاء متوقف رہیگی یہانتک کہ دونون شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کرین **ف** تو ولاء اُسی کی ہوجائیگی کیونکہ حق ولاء ان دونون سے باہر نہین ہو۔ **ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار غدا فہو حر وقال الآخر ان دخل فہو حر فمضی الغد ولا یدری دخل ام لا عتق النصف وسعی لہما فی النصف وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یسعی فی جمیع قیمتہ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ مجہول ولا یمکن القضاء علی المجہول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدنا الف درہم فانہ لا یقضی بشیء للجہالۃ کذا ہذا ولہما انا تیقنا بسقوط نصف السعایۃ لان احدہما حانث بیقین ومع التیقن بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الکل والجہالۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا اعتق احد عبدیہ لا بعینہ او بعینہ ونسیہ ومات قبل التذکر او البیان ویتاتی التفریع فیہ علی ان الیسار یمنع السعایۃ او لا یمنعہا علی الاختلاف الذی سبق**۔ اگر غلام کے دونون شریکون مین سے ایکنے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر مین مثلاً زید داخل نہوا تو یہ غلام آزاد ہو اور دوسرے شریکنے کہا کہ اگر زید اس گھر مین کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہو پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہین ہوا کہ زید اس گھر مین آیا تھا یا نہین تو آدھا غلام آزاد ہوجائیگا اور آدھی قیمت کے واسطے دونون کے لیے کمائی کریگا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کریگا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہو تو یہ معلوم نہین ہو کہ وہ کون شخص ہو اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اُسپر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہین ہو جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درم ہم مین سے ایک شخص پر ہین تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس ایسا ہی یہان ہو اور شیخین کی دلیل یہ ہو کہ ہمکو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہو کیونکہ دونون مین سے ایک یقیناً جھوٹا پڑگیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود یقین کے یہ حکم دیا جائیگا کہ پوری کمائی واجب ہو اور مجہول ہونا اسطرح دور ہوجاتا ہو کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انمین کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہو کہ اُس عین روز وہ اس مکان مین آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونون پر پھیلانے سے جہالت دور ہوگئی جیسے کسی نے اپنے دونون غلامون مین سے ایک کو خواہ غیر معین یا معین کرکے آزاد کیا ولیکن جسکو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یا بیان کرنے سے پہلے مرگیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہو کہ ہر ایک آدھا آزاد ہو اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ مین تفریع کرنا اس بنا پر ہوگا کہ دونون مین سے جو شخص تونگر ہو آیا اسکی سعایت ممتنع ہوگی یا نہ ہوگی [illegible]

جو سابق مین بیان ہوا ف یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہین ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا علی عبدین کل واحد منہما لاحدہما لم یعتق واحد منہما لان المقضی علیہ بالعتق مجہول وکذلک المقضی لہ فتفاحشت الجہالۃ فامتنع القضاء وفی العبد الواحد المقضی لہ معلوم فغلب المعلوم المجہول۔ اور اگر دو شخصون نے دو غلامون پر قسم کھائی ہر ایک کے واسطے تو دونون مین سے کوئی آزاد نہوگا یعنے دو شخصون مین ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہان آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گذر گیا اور یہ دریافت نہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اُسکا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسیطرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجہول ہے تو یہان جہالت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہین دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد مین یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کرکے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن احدہما عتق نصیب الاب لانہ ملک شقصا من قریبہ وشراؤہ اعتاق علی ما مر ولا ضمان علیہ علم الآخر انہ ابن شریکہ او لم یعلم وکذلک اذا ورثاہ والشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبہ وان شاء استسعی العبد وہذا عند ابی حنیفۃ وقال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسرا سعی الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خریدا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تاوان واجب نہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اُسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسیطرح اگر دونون نے یہ چھوکرہ میراث مین پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کراکے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث مین یہی حکم ہے لیکن خرید کی صورت مین اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اُسکو کمائی کرکے ادا کرے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بہبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ہذا اذا اشتراہ رجلان احدہما قد حلف بعتقہ ان اشتری نصفہ۔ اور ایسا ہی اختلاف ان صورتون مین ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت مین باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت مین ہے کہ اُسکو دو مردون نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر مین اس غلام کا آدھا خریدون تو آزاد ہے۔ لہما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبیین فاعتق احدہما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ہو علۃ العتق وہو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عہدۃ الکفارۃ عندنا وہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف باليسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل ہذا الطعام وہو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کرکے اپنے ساجھے کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیون مین مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کرے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہین لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اُسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور یہان رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ مین ایسی چیز مین شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنے خریداری مین کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اُسپر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی مین حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت مین کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی [illegible]

کھاسے حالانکہ اُسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک ہے تحاف۔ تو تاوان لازم نہوگا اگرچہ اُسکو علم نتھا
کمافی العینی۔ وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر وہو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب
لانہ رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح لان یسار
المعتق لایمنع السعایۃ عندہ وقالا لاخیار لہ بل یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندہما۔ اور اگر پہلے
اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خرید لیا پھر جمہ کروکے باپ نے باقی آدھا خرید لیا حالانکہ اُسکا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے
تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اُسکی نصف قیمت کمائی کراکے وصول کرے کیونکہ
بیٹے کے پاس اُسکی مالیت رکی ہوئی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی
کرنا منع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اُسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسطے کہ صاحبین
کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنہ وہو موسر
فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن اذا کان موسرا ومعناہ اذا اشتری نصفہ ممن یملک کلہ فلا یضمن لبائعہ
شیئا عندہ والوجہ قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جسنے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
اُسپر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اسکے پورے
بیٹے کا مالک تھا اُس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے۔
ف۔ یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر یہ نہیں دو شخص شریک ہوں اور
باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ واذا کان العبد بین ثلثۃ نفر فدبرہ احدہم وہو موسر ثم
اعتقہ الآخر وہو موسر فارادوا الضمان فللساکت ان یضمن المدبر ثلث قیمتہ قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث
قیمتہ مدبرا ولا یضمنہ الثلث الذی ضمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا العبد کلہ للذی دبرہ اول مرۃ ویضمن ثلثی قیمتہ لشریکیہ موسرا
کان او معسرا۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اُسکو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے
اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر اُنھوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنے والے
سے اُسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لیگا اور مدبر کرنے والے کو
یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو
تاوان دی ہے وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص
کا ہے جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنے اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنے والا اُسکی دو تہائی قیمت اپنے دونوں
شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل ہذا ان التدبیر تتجزی عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما
کالاعتاق لانہ شعبۃ من شعبہ فیکون معتبرا بہ ولما کان متجزیا عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین
فلکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکہ علی حالہ لان نصیبہ باق
علی ملکہ فاسدا بافساد شریکہ حیث سد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا وہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما العتق تعین حقہ
فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فتوجہ للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق ہذا المعتق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون
الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا وامکن ذلک فی التدبیر لکونہ قابلا للنقل
من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانہ عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولابد
من رضاء المکاتب بفسخہ حتی یقبل الانتقال فلہذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمتہ مدبرا لانہ افسد علیہ

نصيبه مدبرا و الضمان يتقدر بقيمة المتلف و قيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا ولا يغمه قيمته ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله للمدبر وهذا ظاهر - اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہو جیسے عتاق مین اختلاف ہو کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہو تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرون کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکون مین سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہین اپنا حصہ مدبر کرین یا آزاد کرین یا مکاتب کرین یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کمائی کرا لین یا اسی حال پر چھوڑ دین کیونکہ ہر ایک کا حصہ اُسکی ملک مین باقی ہو مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہو کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اُٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہوچکا پھر جب دونون مین سے ایکنے یہ اختیار کیا کہ اُسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اُسکا حق ہوگیا اب دوسرے اختیارات اُسکے فوت ہوگئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہو اُسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہو کہ اُسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہو تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان مین اصل یہی ہو کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہو اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہو کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہو کہ ایک ملک سے دوسرے ملک مین جاوے اور آزاد کرنے مین یہ بات ممکن نہین ہو کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابوحنیفہ کی اصل پر مکاتب ہوگیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہوگیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اُسکی رضامندی ضرور ہو تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہو پس شریک خاموش اُس سے اپنا تاوان لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہو کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اُسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہو اور ضمان کا اندازہ اُسی حساب سے ہوتا ہو جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہو یعنی ایک تہائی کم ہو جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہو اور جو قیمت اسکو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہین لے سکتا کیونکہ خاموش کو تاوان دیکر اُسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہو اور بنظر اصلی حالت کے نہین ثابت ہو تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہین لے سکتا اور اس حالت مین غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونون مین تین تہائی مشترک ہوگی یعنے دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھین دونون کی ملکیت پر اسی اندازے واقع ہوا ہو اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہو کہ جب مدبر کرنا اُنکے نزدیک ٹکڑے نہین ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اُسکا مدبر ہوگیا اور اسنے اپنے دونون شریکون کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہوچکا تو اُنکے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہوگی یعنے دونون حالتون مین ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہو تو استیلاد کے مشابہ ہوگیا یعنے جیسے دو شریکون مین ایکنے مشترک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہو اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہو - واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر ذلك الآخر فهي موقوفة

یوماً و یوماً تخدم المنکر عند ابی حنیفۃ رح وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم تکون حرۃ لا سبیل علیہا لہما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ انقلب اقرار المقر علیہ کانہ استولدہا فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انہ اعتق المبیع قبل البیع یجعل کانہ اعتق کذا ہذا فیمتنع الخدمۃ ونصیب المنکر علی ملکہ فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایۃ کام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفۃ رح ان المقر لو صدق کانت الخدمۃ کلہا للمنکر ولو کذب کان لہ نصف الخدمۃ فیثبت ما ہو المتیقن بہ وہو النصف ولا خدمۃ للشریک الشاہد ولا استسعاء لانہ تبرأ عن جمیع ذلک بدعوی الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیۃ الولد یتضمن الاقرار بالنسب وہذا امر لازم ولا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل المقر کالمستولد۔ اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو انمیں سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریککی ام ولد ہی اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہی کہ چاہے باندی سے اُسکی نصف قیمت مزدوری کراکے وصول کرے پھر وہ آزادہ ہوگی اُسپر کوئی راہ نہیں ہی یعنے اقراری شریک اُس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نکی تو مقر کا اقرار خود اُسکے اوپر پھر آیا گویا خود اُسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہی تو یہ ایسی صورت ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہی پس یہی حکم ہوتا ہی کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہی اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اُسکی ملکیت پر باقی ہی پس آزاد ہونے کے واسطے یہی ہوگا کہ اُس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اُس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنے نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزادہ ہو جائے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہوجاتی اور جب اُسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہی یہی ثابت رکھی جائیگی یعنے نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہی کیونکہ جب اُسنے شریک کے ام ولد ہوجانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے نسب کا اقرار شامل ہی اور یہ امر لازم ہی جو رد کرنے سے رد نہیں ہوسکتا تو یہ گنجایش باقی نہیں ہی کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جاے **ف** جیساکہ صاحبین نے قرار دیا ہی۔ **وان کانت ام ولد بینہما فاعتقہا احدہما وہو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن نصف قیمتہا**۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکون میں مشترک ہو باین طور کہ ایک باندی دو مردون میں مشترک تھی پھر اُسکے بچہ ہوا جسکا دونوں شریکون نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی پھر ایک نے اُسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تاوان نہیں ہی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی نصف قیمت تاوان دے اسکی وجہ یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی۔ لان مالیۃ ام الولد غیر متقومۃ عندہ ومتقومۃ عندہما وعلی ہذا الاصل تبتنی عدۃ من المسائل اور ذکر ہا فی کفایۃ المنتہی وجہ قولہما انہا منتفع بہا وطیا واجارۃ واستخداما وہذا ہو دلالۃ التقوم وبامتناع بیعہا لا یسقط تقومہا کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیہا السعایۃ وہذا آیۃ التقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا قنۃ علی ما قالوا لفوات منفعۃ البیع والسعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعۃ البیع اما السعایۃ والاستخدام فباقیان ولابی حنیفۃ رح ان التقوم بالاحراز وہی محرزۃ للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولہذا لا تسعی لغریم ولا لوارث بخلاف المدبر [illegible] التحقق فی الحال وہو الجزئیۃ الثابتۃ بواسطۃ الولد علی ما عرف

فی حرمۃ المصاہرۃ الا انہ لم یظہر عملہ فی حق الملک ضرورۃ الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ینعقد السبب بعد الموت وامتناع البیع فیہ لتحقق مقصودہ فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضینا بکتابتہا علیہ دفعا للضرر عن الجانبین وبدل الکتابۃ لایفتقر وجوبہ الی التقوم اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اُٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اُسکی قیمت اندازہ ہوسکتی ہے اور اسکی فروخت ممتنع ہونے سے اُسکا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہوگئی تو اُسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اُسکی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اُس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اُس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اُس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالداری کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالداری کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالداری کے لیے اُسکو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرضخواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے برخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہوگیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اُسکے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہوگیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جاوے تو وطی جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہوگیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہوگا اور مدبر کو ابھی بیچنا اسوجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہوگیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہمنے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہوگئی یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان لہ ثلثۃ اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدکما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدکما حر ثم مات ولم یبین عتق من الذی اعید علیہ القول ثلثۃ ارباعہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کذلک الا فی العبد الاخیر فانہ یعتق ربعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں انمیں سے دو غلام اُسکے پاس حاضر ہوئے پس اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے یعنی کسیکو معین نہ کیا پھر انمیں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولے نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولی کا انتقال ہوگیا اور اُسنے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جسپر مولی کا قول دوبارہ ہوگیا اُسکا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اُسکا چوتھائی آزاد ہوگا **ف** اگر مولی زندہ رہتا تو اُسکو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے پس اگر اُسنے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ بعد آزاد ہو گیا

پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کریگا وہی آزاد ہوگا اور اگر اُسنے کلام اول مین کہا کہ جو غلام حاضر رہا ہے مراد تھا تو یہ آزاد ہوگیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہوگئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولی نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہوگیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولی مرگیا تو حکم مذکورۂ کتاب ہے۔ ع - اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وہو الذی عاد علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینہما لاستوائہما فیصیب کلا منہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینہما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو اریدہو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق ہذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح یقول لما دار الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وہما یقولان انہ دائر بینہما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو انمین مشترک ہے کیونکہ یہ دونون برابر کے مستحق ہین پس ہر ایک کو نصف نصف پہونچا یعنی نکلنے والے مین سے آدھا اور حاضر رہنے والے مین سے آدھا آزاد ہوا لیکن جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہوکر آزاد ہوگا لیکن صرف اُسکو چوتھائی ملا اسواسطے کہ حاضر مین سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہوگیا تو دوسرا آدھا اسکے دونون ٹکڑون پر پھیلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ مین پڑا وہ لغو ہوگیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ مین پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم ملکر اسکا تین چہارم ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اُس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد نہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنے باقی آدھے مین سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا ملکر تین چوتھائی آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمد کہتے ہین کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد ہوا ایک اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اُسمین سے حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسیقدر ملیگا پس تیسرے مین سے چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہین کہ وہ بردہ بیشک ان دونون مین دائر ہوکر ہر ایک کو آدھا آدھا پہونچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اُترکر چہارم اسواسطے رہگیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہوچکا ہے جیسا کہ ہم ذکر کرچکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اُسمین نصف کی آزادی ثابت ہوگی **ف** ــــ اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہین اُنمین سے للّو و بدھو اُسکے پاس آئے اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے پھر للّو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کلّو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلّو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ مین پڑا لیکن بدھو مین سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول منہ فی المرض قسم الثلث علی ہذا وشرح ذلک انہ یجمع بین سہام العتق وہی سبعۃ علی قولہما لانا نجعل کل رقبۃ علی اربعۃ لحاجتنا الی ثلثۃ الارباع فنقول یعتق من الثابت ثلثۃ اسہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان فیبلغ سہام العتق سبعۃ والعتق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذہا الثلث فلا بد ان نجعل سہام الورثۃ ضعف

ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ وجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ ویسعی فی اربعۃ ویعتق من الباقیین من کل واحد منہما سہمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رحمہ یجعل کل رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فنقصت سہام العتق بسہم وصار جمیع المال ثمانیۃ عشر وباقی التخریج علام ۔ پھر امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینون غلامون کے حق مین ایسی حالت مین ہو کہ مولے مرض الموت کا بیمار تھا یعنے آخراسی مرض مین مرگیا تو صرف مولی کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنے فرض کرو کہ موسلے کا تہائی ترکہ اسقدر ہوتا ہے کہ پورے ڈھائی غلام کے برابر ہو تو ایک مین سے پون اور باقی دونون مین سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک مین سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کیے جاوین اور وہ سات ہین کیونکہ ہمنے ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہمکو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہین کہ ان سات حصون مین سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت مین آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولے نے ان غلامون کے واسطے اسقدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثون کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دوچند رکھے جاوین اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہین تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے تو سارے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر مین سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصون مین سے چار کے واسطے کمائی کرکے ادا کرے اور باقی دونون مین سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہونگے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثون کے لیے کمائی کریگا اور جب تو غور کرکے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ تینون غلامون کے واسطے وصیت مین ملے اور باقی دو تہائی یعنے چودہ حصہ وارثون کے ہونگے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے اُنکے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجاے سات کے چھ رہگئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ولو کان ہذا فی الطلاق وہن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مہر الخارجۃ ربعہ ومن مہر الثابتۃ ثلثۃ اثمانہ ومن مہر الداخلۃ ثمنہ ۔ اور اگر اُسنے ایسا کلام طلاق مین کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہین اور شوہر بیان کے مرگیا تو باہر جانے والی کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصون مین سے تین اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا ف یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہین اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح مین مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینون مین سے دو تھین اور اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہے پھر ایک وہان موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہان آگئی تو شوہر نے کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر مین سے جسقدر ساقط ہوا اُسکا حکم کتاب مین خود ذکر کیا ہے ۔ قیل ہذا قول محمد رح خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتہا فی الزیادات ۔ کہا گیا کہ یہ قول خاصکر امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہین اور زیادات مین اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہین ف یعنی آزاد کرنے وطلاق دینے مین ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت مین جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کہا ہے اسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اُسکی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونون مین سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہی اور ایک راہ سے آزاد ہی تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام
غلام اور مکاتب کے درمیان ہی لیکن الحسین سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملیگا اور رہی نکاح
کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ مین دائر ہی کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ وہ حاضر رہی وہی منکوحہ ہی
تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اسکا ایک
راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہین اور دوسری راہ سے نہین تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہین صحیح ہوگا
پس چہارم مہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی مین دائر ہی تو ہر ایک کے واسطے آٹھوان حصہ
پڑیگا ۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حر فباع احدہما او مات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم
یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جہۃ بالبیع وللعتق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانہ بالبیع
قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موتہ والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین
لہ الآخر دلالۃ وکذا اذا استولد احدہما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و
المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ماقلنا والعرض علی البیع ملحق بہ فی
المحفوظ عن ابی یوسف رح والہبۃ والتسلیم والصدقۃ والتسلیم بمنزلۃ البیع لانہ تملیک ۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونون
مین سے ایک آزاد ہی پھر دونون مین سے ایک کو بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہی تو دوسرا غلام آزاد
قرار پاویگا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہین رہا یا بیع کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہین رہا یا مدبر ہونے
کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہین رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ بیچنے سے جسکو بیچا
تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اُس سے نفع اُٹھاوے اور یہ دونون خواہشین اُس آزادی
سے مخالف ہین جو اُسنے اپنے اوپر لازم کی تھین یعنے بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہی تو دلیل ملی
کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہی اور اسی طرح اس مسئلہ مین اگر دو باندیان ہون اور اُسنے ایک کو اپنے تصرف
مین لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھین دونون دلیلون مذکورہ بالا کے ۔ پھر بیع صحیح
اور بیع فاسد مین کچھ فرق نہین ہی خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع ومشتری مین سے
کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب مین جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتون کو شامل ہی اور بات
اسکے اندر وہی ہی جو ہم بیان کر چکے یعنی دونون وجہین جو اوپر ذکر فرمائی ہین پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہی کہ
دونون مین سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس مین پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہی یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین
اور رہا ہبہ کرکے سپرد کر دینا یا صدقہ مین دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہی کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہی ف یعنی جس غلام
دوسرے کی ملک مین دیا تو یہ دلیل ہی کہ اُسکو آزاد نہین کیا تو لامحالہ ان دونون مین سے دوسرا آزاد ہی ۔ وکذلک لو قال
لامرأتیہ احدکما طالق ثم ماتت احدہما لما قلنا وکذا لو وطی احدہما لما تبین ۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیون
کو کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہی پھر ان دونون مین سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ
مردہ زوجہ محل طلاق نہین رہی جیسا عتق مین ہم بیان کر چکے اور اسیطرح اگر اُسنے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو بھی طلاق کے لئے
دوسری متعین ہی چنانچہ ہم بیان کرینگے ۔ ولو قال لامتیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم تعتق الاخری عند ابی حنیفۃ
وقالا تعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت
الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولہ ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ

وطیهما حلالا فلا یجعل بیان ولہذا حل وطیهما علی مذہبہ الا انہ لایفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ بہ او یقال نازل فے المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبلہ والوطی یصادف معینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علے استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا قضاء الشہوۃ دون الولد فلا یدل علے الاستبقاء - اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اسواسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اُسنے وطی کرلی اُسمین اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو جکی جیسے طلاق مین ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اُسمین ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس ایسا کرنا اُسکے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتوی نہیں دیا جائیگا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولی کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اسکے جواب مین کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جبتک مولی بیان نکرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین مین واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُسمین ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے لیعنے جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق مین یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصل مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسنے جس باندی سے وطی کی اُسمین ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اسکے باندی سے وطی کرنا تو اُسکا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُسنے ملک باقی رکھی - ومن قال لامتہ ان کان اول ولد تلدینہ غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما تعتق فی حال وہو ما اذا ولدت الغلام اول مرۃ الام بالشرط والجاریۃ لکونہا تبعا لہا اذ الام حرۃ حین ولدتہا وترق فی حال وہو ما اذا ولدت الجاریۃ اولا لعدم الشرط فیعتق نصف کل واحدۃ منہما وتسعی فی النصف اما الغلام یرق فی الحالین فلہذا یکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود اولا وانکر المولے والجاریۃ صغیرۃ فالقول قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منہم وان نکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام حریۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونہا نفعا محضا فاعتبر النکول فی حق حریتہما فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تدع شیئا والمسئلۃ بحالہا عتقت الام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ وصحۃ النکول تبتنی علے الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ہی المدعیۃ لسبق ولادۃ الغلام والام ساکتۃ یثبت عتق الجاریۃ بنکول المولے دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانہ استحلاف علی فعل الغیر وبہذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجوہ فی کفایۃ المنتہی - اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے لیعنے جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اُسکے تابع ہوکر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جسوقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں۔ بالڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا اپنا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہی تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اُسنے آزادی کی طرف سے انکار
کیا مگر اُس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینون مین سے کوئی آزاد نہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو مان اور لڑکی آزاد ہوجائیگی
کیونکہ لڑکی کی نسبت اُسکی مان کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہی اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہی تو مولی کا قسم سے انکار کرنا
مان اور لڑکی دونون کے حق مین معتبر ہوگا پس دونون آزاد ہوجائینگی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اسنے اپنی آزادی کا خود کچھ دعوی نکیا
اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہی یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم
سے فقط مان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق مین مان کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہی معتبر نہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا
جاتا ہی کہ بربنا دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہین تو اُسکے حق مین انکار قسم کا اثر بھی نہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعوے
کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اُسکی مان خاموش ہی تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہوجائیگی اور مان آزاد نہوگی کیونکہ مان کا
دعوی لڑکی کے حق مین معتبر نہوگا اور جن صورتون مین مولی سے قسم لینا منظور ہی تو اُسکے علم پر قسم لیجائیگی یعنے واللہ مین نہین جانتا
کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہی کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اُس سے قسم لیجاتی ہی اور اتنے بیان سے دو صورتین جو جنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کی ہین
معلوم ہوجاتی ہین **ف** کتاب کفایۃ المنتہی اس زمانہ مین مفقود ہی اور جامع صغیر کی شرحون مین ان صورتون کی تفصیل یعنی چھ
صورتین مذکور ہین ازانجملہ چار صورتین تو کتاب مین خود ذکر فرمائین اور پانچوین یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھون نے اتفاق کیا
کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہی تو حکم یہ ہی کہ کوئی آزاد نہوگی اور ششم یہ کہ سبھون نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہی تو حکم یہ کہ مان آزاد ہوگی
اور اُسکے ساتھ مین لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا م ع - **قال اذا شہد رجلان علی رجل انہ اعتق احد عبدیہ
فالشہادۃ باطلۃ عند ابی حنیفۃ رح الا ان یکون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق** - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ
اگر دو مردون نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنے دو غلامون مین سے ایک کو آزاد کیا ہی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل
ہی مگر اسکہ وصیت مین ہو یعنی گواہون نے کہا کہ موت کے وقت اپنے ایک آزاد کیا ہی تو استحساناً جائز ہی اسکو امام محمد نے کتاب العتاق
مین ذکر کیا ہی یعنے کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونون مین سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا **وان شہدا انہ طلق احدی نسائہ جازت
الشہادۃ ویجبر الزوج علی ان یطلق احدٰہن وہذا بالاجماع وقال ابو یوسف ومحمد رح الشہادۃ فی العتق مثل
ذلک** - اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے اپنی زوجات مین سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہی اور شوہر پر جبر کیا جائیگا
کہ عورتون مین سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ مین صاحبین کا بھی اتفاق ہی اور صاحبین نے عتق کی گواہی مین کہا کہ یہی حکم ہی
یعنی مولی کو حکم دیا جائیگا کہ دونون غلامون مین سے ایک پر عتق واقع کرے - **واصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد
لاتقبل من غیر دعوی العبد عند ابی حنیفۃ رح وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحۃ مقبولۃ من غیر
دعوی بالاتفاق والمسألۃ معروفۃ واذا کان دعوی العبد شرطا عندہ لا یتحقق فی مسألۃ الکتاب لان الدعوی من
المجہول لا تتحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط فتقبل الشہادۃ وان انعدم الدعوی اما فی الطلاق فعدم
الدعوی لا یوجب خللا فی الشہادۃ لانہا لیست بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتق احدی امتیہ لاتقبل عند ابی حنیفۃ رح
وان لم یکن الدعوی شرطا فیہ لانہ انما لا یشترط الدعوی لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشابہ الطلاق والعتق المبہم لا یوجب
تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین وہذا کلہ اذا شہدا فی صحتہ علی انہ اعتق احد
عبدیہ اما اذا شہدا انہ اعتق احد عبدیہ فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحتہ او فی مرضہ واداء الشہادۃ فی مرض
موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التدبیر حیثما وقع وقع وصیۃ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والخصم فی الوصیۃ
انما ہو الموصی وہو معلوم وعنہ خلف وہو الوصی او الوارث ولان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت فیہما فصار

لکل واحد منهما خصما متعینا ولو شهدا بعد موته انه قال فی صحته احدکما حر قد قیل لا تقبل لانه لیس بوصیة وقیل تقبل للشیوع - عتق مین اِس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبول نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہو اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہو اور یہ مسئلہ مشہور ہو پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ مین جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہین ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہو کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہین ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہو گی اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہین تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہو رہی طلاق کی صورت تو اُسمین دعوی نہونے سے گواہی مین کچھ خلل نہین ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی دو باندیون کو کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہین ہو اگرچہ ایسی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ دعوی شرط نہونا صرف اس وجہ سے ہو کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہو تو طلاق کے مشابہ ہوگیا مگر امام رح کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہین ہو جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونون مین سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلامون مین سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دیگئی یعنے مقبول نہوگی اور یہ سب اُس صورت مین ہو کہ دونون گواہون نے یون گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت مین دونون غلامون مین سے ایک آزاد کیا ہو اور اگر گواہون نے گواہی دی کہ اُسنے دونون مین سے ایک کو اپنے مرض موت مین آزاد کیا ہو یا گواہی دی کہ اپنی صحت مین یا اپنے مرض مین ایک مدبر کیا ہو اور اس گواہی کا ادا کرنا مولی کے مرض الموت مین یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال مین واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہو اور یون ہی مرض الموت مین آزاد کرنا بھی وصیت ہو اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی ہو یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہو اور اُسکا خلیفہ موجود ہو یعنے اُسکا وصی یا وارث تو اُسپر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت مین جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونون غلامون مین پھیل جاتا ہو تو دونون مین سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہوگیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہون نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُسنے اپنی حالت صحت مین کہا تھا کہ تم دونون مین ایک آزاد ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہین ہو اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادی ان دونون مین پھیل گئی ہو ف یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونون مین پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہوگیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان مین ہو۔ ومن قال اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فهو حر ولیس له مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیره یوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوّضه بالتنوین فکان المعتبر قیام الملک وقت الدخول وکذا لو کان فی ملکه یوم حلف عبد فبقی علی ملکه حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے کہا کہ جب مین اس گھر مین داخل ہون تو اُس روز میرا ہر مملوک آزاد ہو حالانکہ قسم کے روز اُسکا کوئی مملوک نہین ہو پھر اُسنے ایک مملوک خریدا پھر اُس گھر مین داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اُسنے جو یہ کہا کہ اُس دن میرا ہر مملوک تو اُسکے یہ معنی ہین کہ جس دن مین گھر مین داخل ہون لیکن اُسنے فعل کو حذف کردیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہوا اور اسیطرح اگر قسم کے وقت اُسکی ملک مین غلام موجود ہو اور وہ برابر اُسکی ملک مین رہا یہانتک کہ وہ گھر مین داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہو ولو لم یکن قال فی یمینه یومئذ لم یعتق لان قوله کل مملوک لی للحال والجزاء

حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين - اور اگر اُسنے اپنی قسم مین اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہوگا اسواسطے کہ میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہو جو فی الحال اُسکے ملک مین ہوا ور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہو وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزا پر شرط داخل ہو تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا مین تاخیر ہوئی پس گھر مین داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال ہو وا اگر اُسکی ملک مین باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اُسکو بعد قسم کے خریدا تو وہ آزادی مین شامل نہوگا -
ومن قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول للمملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لو قال كل مملوك لي يدخل الحمل تبعا لها - اور اگر ایک نے کہا کہ اگر مین اس گھر مین داخل ہون تو میرا ہر مملوک مذکر یعنے نرینہ آزاد ہی اور اُسکی باندی حاملہ ہی اُسکے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہوگا اور یہ اُسوقت ہی کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہی کہ آزاد نہوگا کیونکہ اُسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہی اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے مین شک ہی کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہی پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہی یعنے کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہی خود مملوک مطلق نہین ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہی اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہین بلکہ نفس کو شامل ہی اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہین جائز ہی اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنے نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہی کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اسمین حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا - وان قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لي فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقة للحال فكان الجزاء حرية المملوك في الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما اشتراه بعد اليمين - اور اگر اُسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہی یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہی اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک ہی پھر اُسنے دوسرا خریدا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اُسکی ملک مین تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا مین مالک ہون وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہی چنانچہ بولتے ہین کہ مین اس گھوڑے کا مالک ہون یا اس گھر کا مالک ہون اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہی جبتک کہ کوئی قرینہ نہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہی وہ کل کے بعد آزاد ہو وے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہی وہ اسمین شامل نہین ہوگا - ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لي حر بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذي كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسف رح في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى

سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبار اللحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبار اللحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد - اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک موجود ہے پھر اُسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا اور اگر مولی انتقال کرگیا تو اُسکی تہائی سے دونون آزاد ہو جائینگے اور امام ابو یوسف نے نوادر مین کہا کہ قسم کے روز جو اُسکی ملک مین تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہوگا اور اسیطرح اگر اُسنے یون کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب مین مرون تو وہ آزاد ہے تو بھی یہی حکم ہے امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک ہوا وہ آزاد نہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتون مین آیندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت مین اُس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اُسکی اولاد مین پیدا ہو وہ بھی اس وصیت مین داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اُسکے ملک مین موجود ہے مدبر ہو جائیگا حتی کہ اُسکی بیع جائز نہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اسکے بعد خریدے تاکہ آیندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اُسکی ملک مین آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنے آیندہ ممکن ہے کہ اُسکی ملک مین کچھ مملوک آوین یا نہ آوین تو یہ لفظ کے تحت مین داخل نہین ہو سکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اُسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ آزاد ہے بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنے آزاد کرنے کا کلام ہے اور اسمین وصیت کرنا نہین ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آیندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونون قولون مین فرق ظاہر ہوگیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمنے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہین ہو سکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہین کہ ہان ہمنے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببون سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تب ہی نہین جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو

باب العتق على الجعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان مین ہے - واضح ہو کہ جعل اُس مال کو کہتے ہین جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اسمین اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین انکو کیلی کہتے ہین اور جو وزن سے بکتی ہین وہ وزنی ہین - ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا و

ماشرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وھو قیام الرق علی ما عرف واطلاق
لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح
والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف
لانہا یسیرۃ - جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ کہ
کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہی یا بعوض ہزار درم آزاد ہی پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ
بغیر مال ہی اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہین ہوگا اور معاوضہ کے لوازم مین سے یہ بات ہی کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ
فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہی جیسے بیع مین ہوتا ہی پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو
مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہی یعنے اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاے
تو جائز ہی بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسیقدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہین ہوتی کیونکہ اس مال
کے ساتھ اسکے منافی ایک امر موجود ہی یعنی مکاتب مین ہنوز مملوکیت قائم ہی جیساکہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب مین لفظ مال
کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہی اگرچہ وہ مال معین نہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہی جیسے
نکاح مین مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی مین ہوتا ہی اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزون کو بھی شامل ہی
بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہین ہی کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہی ف یعنی مثلاً چار من اناج عوض
ٹھہرایا تو یہ مجہول ہی اور اگر چار من گیہون کہے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہین ہی کیونکہ اوسط
درجہ لگا لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہی یون ہی اگر حیوان مین گھوڑا یا خچر یا گاے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہی اور اوسط
درجہ کا جانور قرار دیا جائیگا - قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت
الی الفا درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء
وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی مانبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب
لطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ - اور اگر مولی نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر
مشروط کیا تو صحیح ہی اور یہ غلام ماذون ہو جائیگا یعنے اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہی کہ مثلاً مولی نے اپنے
غلام سے کہا اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہی اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ صحیح ہی اسکے یہ معنی ہین کہ وہ مال ادا کرنے کے
وقت آزاد ہوگا بغیر اسکے کہ مکاتب ہو جائے کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہین کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہی اگرچہ اسمین انجام
کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہین چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور یہ غلام اسواسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اسکو
مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اس سے اداے مال کی خواہش کی اور مراد اسکی یہ ہی کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہین ہی
تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی - وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار
فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیۃ وقال زفر رح لایجبر علی القبول وھو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ہو
تعلیق العتق بالشرط لفظا ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شروط الایمان
لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ
ومعاوضۃ نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال
بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء
عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولے حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

الاداء

وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه
ويخرج المسائل نظيره الهبة بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط
كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها
ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه مأذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر
على المجلس لانه تخيير وفي قوله اذا اديت لا يقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متى۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر
کیا تو مولی کو حاکم اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کریگا اور غلام آزاد ہوگیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق مین جبر کرنے کے معنی یہ ہین
کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیگا اسوجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہین ہی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اُسکو قبول کرنے
پر مجبور نہین کریگا اور قیاس اسی کو مقتضی ہی کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہی کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہین ہی اور قابل فسخ نہین ہوتا ہی اور قسم کی شرطون کو عمل مین لانے
کے واسطے جبر نہین کیا جاتا ہی کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہین ثابت ہوتا ہی بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ باہمی
معاوضہ کا معاملہ ہی اور بدل معاوضہ اُسمین واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہی
یعنے شرطیہ کلام ہی ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہی کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو
سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولے کو اسکے مقابلہ مین
مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت مین ہوتا ہی لہذا اگر طلاق مین ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ مین نے تجھے ہزار درم پر طلاق
دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہی حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی لہذا ہمنے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
سے معاوضہ قرار دیا پس ہمنے اس قول کو ابتدا مین تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور ہو
حتی کہ اُسکو غلام کا بیچنا ممتنع نہین ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہین ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد
پیدا ہوئی اُسمین عتق نہین پھیلا اور ہمنے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُسنے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہی اور مسائل نکلتے ہین اور نظیر
اسکی ہبہ بشرط عوض ہی یعنے موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہی کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولے کو اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہوگا
جبتک پورا مال ادا نکرے کیونکہ ابھی شرط نہین پائی گئی جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کردیا اور غلام نے باقی مال ادا
کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درم ادا کیے جو اُسنے تعلیق سے
پہلے کمائے تھے تو غلام آزاد ہوگیا لیکن مولے اُس سے دوسرے ہزار درم واپس لیگا کیونکہ مولے ان درمون کا مستحق تھا
اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہوگیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد انکو کمایا ہو تو مولے اس سے کچھ واپس نہین
لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہوگئی جبکہ اُسنے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
واضح ہو کہ جب اُسنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کرے تو تو آزاد ہی تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ
مختار کرنے کے معنے مین ہی یعنے اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہیگا اور اگر اُسنے یون کہا کہ جب تو مجھے ہزار درم ادا کردے
تب آزاد ہی تو یہ صرف مجلس ہی تک نہین ہی کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنے مین ہوتا ہی یعنے
جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا۔ ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضافة
الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی

الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باہل للاعتاق وہذا صحیح۔ اور جسنے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درم پر آزاد ہی تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہی تو گویا یون کہا کہ تو کل کے روز ہزار درم پر آزاد ہی یعنے جو وقت اپنے کلام مین رکھا گویا اُسوقت یہ کلام کیا تو اُسیوقت قبول بھی معتبر ہی بخلاف اسکے اگر یون کہا کہ تو ہزار درم پر مدبر ہی تو اس کلام مین قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہی کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہی لیکن مال ابھی واجب نہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہی پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ مین غلام آزاد نہوگا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اُسکو وارث آزاد نکرے (یا وصی یا قاضی آزاد نکرے) کیونکہ اُسوقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہین ہی اور یہی حکم صحیح ہی۔ قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخری وہی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینہا ثم استحقت الجاریۃ او ہلکت یرجع المولی علی العبد بقیمۃ نفسہ عندہما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالہلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولی فصار نظیرہا۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہوگیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مرگیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال مین غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی ہو اور شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہی تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہوجائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمتگذاری اسکا عوض ہوسکتی ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُسنے ہزار درم پر اُسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ آئین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہی اور وہ مسئلہ یہ ہی کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اُسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہوگیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملک ثابت کرکے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولی اس غلام سے اُسکی ذات کی قیمت واپس لیگا اور امام محمد کے نزدیک باندی کی قیمت لیگا اور یہ مسئلہ معروف ہی اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہی اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہوجانے سے مولی کو ملنا ممکن نہین ہی اسیطرح غلام کے مرنے یا مولی کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہین ہو تو یہی اُس مسئلہ کی نظیر ہوگیا۔ ومن قال لآخر اعتق امتک علی الف درہم علی ان تزوجنیہا ففعل فابت ان تزوجہ فالعتق جائز ولاشئی علی الآمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درہم علی ففعل لایلزمہ شئی ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درہم علی ففعل حیث یجب الالف علی الآمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لایجوز وقد قررناہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہوجانا جائز ہی اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہین ہوتا ہی اور آزاد کرنا اُسی شخص کی طرف سے

ہوجاتا ہی جسکا وہ غلام تھا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے طلاق دیدے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درم واجب ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت مین عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہی اور آزاد کرنے کی صورت مین اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہین جائز ہی اور ہم اسکو سابق مین بیان کرچکے **ف** یعنی باب خلع مین یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہوجاتا ہی تو باپ پر بدرجہ اولے لازم ہوگا **ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم والمسألة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع فلو زوجت نفسها منه لم يذكره وجوابه ان ما اصاب قيمتها سقط في الوجه الاول وهي للمولى في الوجه الثاني وما اصاب مهر مثلها كان مهرها في الوجهين** - اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درم پر آزاد کردے اس شرط پر کہ اُسکا نکاح میرے ساتھ کرے تو اُسنے یہی کیا مگر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائینگے پس جسقدر اسکی قیمت کے مقابلہ مین پڑین اُنکو حکم دینے والا ادا کرے اور جسقدر اسکے مہر کے مقابلہ مین پڑین وہ اسکے ذمہ سے ثابت نہونگے کیونکہ جب اُسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کردے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہی جیسا کہ اصول مین معلوم ہوا اسلیے گویا کہا کہ مین نے تیری باندی تجھسے خریدی تو میرے ہاتھ بیع کر پھر وکیل ہوکر اسکو میری طرف سے آزاد کردے لیکن اُسنے ہزار درم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہین) اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درم ان دونون پر تقسیم ہونگے تو ان دونون مین سے جو چیز اُسکے سپرد ہوئی یعنے رقبہ تو اُسکا حصہ اُسپر واجب ہوا یعنے اُسکے ملک مین آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو اسکو سپرد نہین ہوئی اُسکا حصہ اُسکے ذمہ واجب نہین ہوا اور اگر دونون مسئلون مین فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اُسکے ساتھ منظور کرلیا تو امام محمد نے جامع صغیر مین اسکو ذکر نہین کیا اور اسکا حکم یہ ہی کہ ہزار مین سے جسقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت مین ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت مین یہ مقدار مولی کو ملیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ مین پڑا وہ دونون صورتون مین اس باندی کا مہر ہوگا -

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان مین ہی - **اذا قال المولى لمملوكه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او انت مدبر او قد دبرتك فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صريح في التدبير فانه اثبات العتق عن دبر** - اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب مین مرجاؤن تو تو آزاد ہی یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہی یا کہا کہ تو مدبر ہی یا مین نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہوجائیگا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہین کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے -
ف یعنی غلام بالفعل اُسکے ملک مین ہی اور اُسنے عتق واقع کیا مگر اُسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہوجائیگا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہین لہذا اُسکی نیت کی ضرورت نہین ہی - **ثم لا يجوز بيعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي رح يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التدبير وصية وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده**

فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية الى زمان
بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع
والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط
لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة فى الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز
وفى البيع وما يضاهيه ذلك - پھر جب مدبر ہوگیا تو اسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہین جائز ہو اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہین
جائز ہو سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کردے تو جائز ہو جیسے کتابت کی صورت مین مکاتب کو کسیطرح اپنے ملک سے
نکالنا نہین جائز ہو سوائے اسکے کہ چاہے آزاد کردے (اور یہی جمہور علما کا قول ہو) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا
جائز ہو کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کیساتھ معلق کرنا ہوتا ہو تو جیسے دیگر تعلیقات مین ہو اسی طرح اس تعلیق مین بھی ہبہ و بیع منع
نہوگا اور جیسے مدبر مقید مین یہ بات بالاتفاق جائز ہو اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہو اور وصیت ایسا کرنے سے
مانع نہین ہوتی ہو اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ
میراث مین لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہو کہ مدبر کرنا آزادی
کا سبب ہو کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہو تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوا اسکا کوئی سبب نہین ہو
پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہو کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہین پایا گیا اور اسوجہ سے کہ
موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہو تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہین ہو
پہلے بالفعل آزادی کا سبب ہوگیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انہین سبب ہونے سے مانع قائم ہو یعنے جبتک شرط پائی جائے
تب تک جزا نہین واقع ہوسکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہو اور قسم روکنے والی چیز ہو اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہو اور روکنے کے باوجود
طلاق یا عتاق واقع ہونا ممکن نہین اور یہان شرط پائے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہو کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت
طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہو پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات مین فرق ہوگیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہو
اور وصیت مین مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہو اور سبب کو باطل کرنا جائز نہین ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ
مین باطل کرنا لازم ہو **ف** - خلاصہ یہ ہو کہ جمہور فقہا کے نزدیک مدبر اس قابل نہین رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک مین
منتقل ہو کیونکہ اسمین آزادی کا سبب بالفعل موجود ہو اسواسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو
اسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہین سوائے اسکے کہ مولی نے اسکو اپنی زندگی مین مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولی کی موت کے بعد پیدا
نہین ہوا کیونکہ اسوقت مولی مین لیاقت نہین ہو بلکہ زندگی مین جسوقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہوگیا پھر اگر اسکا بیع
و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہین ہو پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہین ہو
ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ مین حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار مین سے ایک شخص نے اپنا غلام
مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو پہونچی تو آپ نے تشریف لا کر فرمایا کہ کون شخص مجھسے
یہ غلام خریدتا ہو پس اسکو نعیم ابن عبد اللہ نے آٹھ سو درم کو خرید لیا پس وہ درم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ اپنا
اپنا قرضہ ادا کر - رواہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی والدارقطنی - اور یہ حدیث صحیح ہو اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق وغیرہم
کا ہو اور یہ جواب ہوسکتا ہو کہ آپنے اسکا مدبر کرنا جائز نہین رکھا یعنے ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کردیا لیکن
اس تاویل مین اشکال ہو کہ ان جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہو جو کتاب مین مذکور ہو اور یہی امام مالک کا قول ہو - م - ع
وللمولى ان يستخدمه ويواجره وان كانت امة وطئها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ملك

ہذہ التصرفات- اور مولی کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیدے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کردے اسواسطے کہ مدبر مین ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو- فاذا مات المولی عتق المدبر من ثلث مالہ لما روینا ولان التدبیر وصیۃ لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی ثلثیہ وان کان علی المولی دین یسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ ولا یمکن نقض العتق فیجب رد قیمتہ- پس جب مولی مرا تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہو لیجے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہو جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہین ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہو حتی کہ اگر میت کا کچھ مال سوا اس غلام مدبر کے نہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثون کے لیے کمائی کریگا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولی پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کریگا یعنے کچھ آزاد نہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہو ولیکن اُسکی آزادی توڑنا ممکن نہین تو واجب ہوا کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جائے- وولد المدبرۃ مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رضہ- اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہو اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہو ف- اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ مین سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہین ہو تو یہ دلیل ہو کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہو اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہین ملی م- یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہین آگے اسکا بیان ہوتا ہو م- وان علق التدبیر بموتہ علی صفۃ مثل ان یقول ان مت من مرضی ہذا او سفری ہذا او من مرض کذا فلیس بمدبر ویجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال لتردد فی تلک الصفۃ بخلاف المدبر المطلق لانہ تعلق عتقہ بمطلق الموت وہو کائن لا محالۃ- اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یون کہا کہ اگر مین اپنے اس مرض سے مرون یا اپنے اس سفر مین مرون یا فلان مرض مین مرون تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہوگا اور اسکا بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہین ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت مین تردد ہو بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی آزادی مطلق مرنے پر ہو اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنے اُسکا سبب فی الحال منعقد ہوگیا- فان مات المولی علی صفۃ التی ذکرہا عتق کما یعتق المدبر معناہ من الثلث لانہ ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لتحقق تلک الصفۃ فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنۃ او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائۃ سنۃ ومثلہ لا یعیش الیہا فی الغالب لانہ کالکائن لا محالۃ- پھر اگر مولی اُسی صفت پر مرا جو اُسنے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہو اور اسکے معنے یہ ہین کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی مین اُسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجود اسی جزو مین ہوا ہو اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ مدبر مقید کے یہ صورت ہو کہ مولے کہے کہ اگر مین ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہین بلکہ مشکوک ہو برخلاف اسکے اگر مولی نے کہا کہ اگر مین سو برس تک مرگیا تو تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہین رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہو کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہو ف- اور یہ حسن کی روایت ابوحنیفہ سے منتقی مین مذکور ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ علیہ کا قول مشہور ہو- کما قال العلامۃ العینی رحمہ اللہ تعالی

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان مین ہے- استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا نسب اپنے سے
ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا ورنہ نہین پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاد کے لغوی معنے ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی
سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا- اذا ولدت الامۃ من مولاہا فقد صارت ام ولد لہ
لا یجوز بیعہا ولا تملیکہا لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولدہا اخبر عن اعتاقہا فیثبت بعض مواجبہ وہو حرمۃ البیع ولان
الجزئیۃ قد حصلت بین الواطی والموطوءۃ بواسطۃ الولد فان الماءین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینہما علی ما
عرف فی حرمۃ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی
ما بعد الموت وبقاء الجزئیۃ حکما باعتبار النسب وہو من جانب الرجال فکذا الحریۃ تثبت فی حقہم لا فی حقہن
حتے اذا ملکت الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یعتق بموتہا وثبوت حق مؤجل یثبت حق الحریۃ فی الحال فیمتنع
جواز البیع واخراجہا الی الحریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاد
لا یتجزیٔ فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ- اگر باندی کے اپنے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو گئی اُسکی بیع جائز نہین
اور نہ کسی دوسرے کی ملک مین دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اُسکے بچہ نے آزاد کر دیا اس حدیث مین آپ نے
اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی
کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونون مین بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی مین اور ام ولد مین
جزئیت ثابت ہے کیونکہ دونون کا نطفہ اسطرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہین ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور مین بیان ہوا مگر اتنی
بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور درحقیقت نہین رہتی یعنی جبتک بچہ پیٹ مین ہے
تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزئیت رہگئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک میعاد
پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہو گی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردون
کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردون کے حق مین ثابت ہوگا نہ عورتون کے حق مین حتی کہ اگر آزاد عورت کسی سبب سے
اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُسکا یہ غلام شوہر
آزاد نہوگا اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہوا یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُسکے حق آزادی کو فی الحال ثابت
کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتون مین ممتنع ہوگا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے
آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اسکی ملک مین ہو اور اسنے اسکو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد
ایسی چیز نہین ہے جسکے ٹکڑے ہو سکین کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اسکی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہین ہو سکتے تو اسی قیاس
پر استیلاد کے بھی جزو نہین ہو سکتے- ف- ابن ماجہ ودارقطنی وحاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو اُسکے فرزند نے آزاد کیا- اسی حدیث کا
شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہے اور امام محمد نے کتاب الآثار مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ
منبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتون کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ رقیقہ
نہین ہو سکتی ہے- یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے منبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ
عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا- اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامہ بنت معقل سے

روایت کی اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں
ہو سکتی اور نہ ہبہ ہوگی بلکہ جبتک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھا وے پھر جب مرا تو وہ آزاد ہو گئی و اسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا
کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیاء میں کسی کے
وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہمنے چھوڑا وہ اللہ تعالے کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو
چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا
م ع - قال وله وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة - اور مولے کو
اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیدے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُسمیں ملک قائم
ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہو گئی - ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رح يثبت نسبه منه وان لم يدع
لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة
دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين
مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة - اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے
کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو حلت وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ
اسمیں وطی کا قابو زیادہ ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اُس سے
مانع موجود ہے یعنے اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعوی کرنا ضرور ہے جیسے بدون وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے
بخلاف عقد نکاح کے کہ اُسمیں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعوی نسب کی کچھ حاجت نہیں - فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت
نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد الاول مقصودا منها
فصارت فراشا كالمعقودة بعقد النكاح - پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنے وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا
تو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہوگا یعنے مولی نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اسکے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے
نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعوی کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش
ہو گئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے - الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله - لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق
ہے کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکے قول سے نفی ہو جاتی ہے - لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله
بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه
حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه
وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح
وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناهما في كفاية المنتهى - اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش
کمزور ہے یہانتک کہ مولی کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دیدے بخلاف منکوحہ کے کہ اُسکے
بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہے حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے
نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر واضح ہو کہ ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے اور دیانت کی راہ سے اگر مولی نے اُس سے
وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولی پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے
کہ یہ مولی کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا یا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کر سکے کیونکہ
اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے اور اسمیں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسف

وہ بحث سے آئی ہیں جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجها فجاءت بولد فهو فی حکمها لان حق الحریة یسری
الی الولد کالتدبیر الا یری ان ولد الحرة حر وولد القنة رقیق۔ اور اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو
آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اسکا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان
النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاه المولی لا یثبت نسبه منه لانه ثابت النسب
من غیره ویعتق الولد وتصیر امه ام ولد له لاقراره۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد
سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ
ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعوے کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
ہے لیکن مولی کے دعوی کرنے سے یہ بچہ آزاد ہوگیا اور اسکی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہوگئی کیونکہ مولے نے خود اسکا اقرار کیا ہے

واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیه السلام امر بعتق امهات
الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلیة فتقدم علی حق الورثة والدین
کالتکفین بخلاف التدبیر لانه وصیة بما هو من زوائد الحوائج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
آزاد ہو جائیگی یعنی اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کیجائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدارقطنی
اور بدلیل اسکے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیجائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر
کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعایة علیها فی دین المولی للغرماء لما روینا
ولانها لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفة فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانه
مال متقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضخواہوں کے لیے کمائی کرنی واجب نہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن نہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضخواہوں کا
تعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضخواہ اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے
وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهی بمنزلة المکاتبة لا تعتق حتی تؤدی السعایة وقال زفر
تعتق فی الحال والسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالها له ان ازالة
الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من
الجانبین فی جعلها مکاتبة لانه یندفع الذل عنها بصیرورتها حرة یدا والضرر عن الذمی لانبعاثها علی الکسب
نیلا لشرف الحریة فیصل الذمی الی بدل ملکه اما لو اعتقت وهی مفلسة تتوانی فی الکسب ومالیة ام الولد یعتقدها الذمی
متقومة فیترک وما یعتقده ولانها ان لم تکن متقومة فهی محترمة وهذا یکفی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترک
اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقین۔ اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کریگی یعنی
محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کریگی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جبتک کمائی ادا نکرے آزاد نہوگی اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا
کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکے اوپر قرضہ ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ اسکے مولی یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا
اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہوگیا تو بدستور اسکی ام ولد رہیگی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہوگئی
تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کیجائے یا آزاد کیجائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے پس

کہ آزاد کیجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اُسکو مکاتبہ کر دینے مین اُسکے اور نصرانی دونون کے حق مین بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائیگی اسلیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہو کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض ملجائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیجاے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کریگی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اُسکو اُسکے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہین ہو مگر محترمہ ہو اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشترک مین اگر اولیاء مقتول مین سے ایک نے عفو کیا تو باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہو ف۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہین اور انہین سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیون مین سے کسیکو قصاص کا اختیار باقی نہین رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسیطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہو جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑا لی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ **ولو مات مولاہا عتقت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترد قنۃ لانہا لو ردت قنۃ اعیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔** اور اگر اُسکا مولے نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہو اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا اگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اُسکی رقیقہ نہین ہوسکتی ہو کیونکہ اگر رقیقہ کیجائے تو کچھ نہین ہوسکتا سوے اسکے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنے اُسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہو۔ **ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکہا صارت ام ولد لہ۔ وقال الشافعی رح لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمین ثم استحقت ثم ملکہا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرور لہ انہا علقت برقیق فلا تکون ام ولد لہ کما اذا علقت من الزنا ثم ملکہا الزانی وہذا لان امومیۃ الولد باعتبار علوق الولد حرا لانہ جزء الام فی تلک الحالۃ والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب ہو الجزئیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت بینہما بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کملا وقد ثبت النسب فیثبت الجزئیۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکہ لانہ جزءہ حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرہ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعتق علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔** اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اُس سے بچہ ہوا پھر خود اُس باندی کا مالک ہوگیا تو یہ اُسکی ام ولد ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اُس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدار کسی طرح اُسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اُسکی ام ولد ہوجائیگی اور شافعی کے اسمین دو قول ہین اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنے جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمداً وطی کی اور اُس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پاگیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک مین آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہین ہوتی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہو کہ اُسکے پیٹ مین آزاد بچہ کا حمل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل مین اپنی مان کا جزء ہو اور جزء کبھی اپنی کل سے مخالف نہین ہوتا ہو یعنے مان کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ مین رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہین ورنہ اُسکے سبب سے مان آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت مین جزئیت ہو جاتی ہو اور جزئیت ان دونون مین جب ہی ثابت ہوتی ہو کہ ایک بچہ

دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ مین نسب ثابت ہو یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ
سے ہی نسب ثابت ہو پس اسواسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت مین بچہ کا نسب زانی سے ثابت
نہین ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک مین آتا ہو تو صرف اسوجہ سے آزاد ہوجاتا ہو کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اُسکا جزو ہو اور
اسکی نظیر یہ ہو کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو یعنی اُسکے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہو پس
اُسنے اُسکو خریدا تو وہ بچہ اس سے آزاد نہوگا کیونکہ اسکے ساتھ اُسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہین ہو ف
یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہو کہ اُسکے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا نہین
تو اسکا بھائی بھی نہوا - واذا وطی جاریۃ ابنہ فجاءت بولد فادعاہ ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولدلہ وعلیہ
قیمتہا ولیس علیہ عقرہا ولا قیمۃ ولدہا وقد ذکرنا المسألۃ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا الکتاب وانما لا یضمن
قیمۃ الولد لانہ انعلق حرالاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد - اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی
کی پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا تو زید نے اُسکا دعوی کیا تو زید سے اُسکا نسب ثابت ہوجائیگا اور باندی اُسکی ام ولد ہوجائیگی اور زید پر واجب
ہوگا کہ اُسکی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہوگی اور عقر سے مراد وہ مال ہو بطور
مہر کے ایسی وطی مین لازم ہو جسمین حد زنا واجب نہین ہو اور ہمنے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح مین آخر باب نکاح
رقیق مین ذکر کیا ہو اور زید پر اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہوگا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت
اسکے حمل کرنے سے پہلے قرار دیگئی ہو - وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانہ لا ولایۃ
للجد حال قیام الاب - اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ
موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت نہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہین پہونچتی ہو - ولو کان الاب میتاً
یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایۃ عند فقد الاب وکفر الاب ورقہ بمنزلۃ موتہ لانہ قاطع
للولایۃ - اور اگر باپ مرگیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہوجائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہوجاتا ہو کیونکہ باپ کے
نہ ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہوجاتی ہو اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہو کیونکہ اُسکی ولایت قطع ہوگئی
واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدہما ثبت نسبہ منہ - اور اگر ایک باندی دو شخصون مین مشترک
ہو پس اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر دونون مین سے ایک نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہوجائیگا ف
خواہ یہ دعوی حالت صحت مین ہو یا حالت مرض مین ہو کچھ فرق نہین ہو - لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت
فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وہو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین - کیونکہ جب
آدھے مین نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اُسکی ملک مین ہو تو باقی مین بھی ثابت ہوگیا کیونکہ بدیہی بات ہو کہ نسب کے ٹکڑے نہین
ہوسکتے کیونکہ اُسکا سبب نہین ٹکڑے ہوسکتا اور سبب اسکا نطفہ ٹھہرنا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہین ٹھہر سکتا - وصارت
ام ولدلہ - اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہوجائیگی ف یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعوی کیا ہو اُسکی ام ولد
ہوجائیگی مگر اسکی کیفیت مین اختلاف ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہوجائیگی - لان الاستیلاد لا یتجزی عندہما
کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہین ہوسکتے ف یعنی جہان ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی مین ثابت ہوگا
ورنہ نہین اور امام رح کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل مین ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا - وعند ابی حنیفۃ رح یصیر نصیبہ ام ولدلہ ثم یتملک
نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویضمن نصف عقرہا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد
فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ - اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اُسکا ام ولد ہوجائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنے وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیکر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقر کا
بھی ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے مشترک باندی سے وطی کی اسواسطے کہ اسکے ملک پوری مین ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد اسکی
شریک کے حصہ مین ملک ثابت ہوگی ف — تو وطی کرنا بدون ملک کی حالت مین ہوا اور چونکہ آدھی اسکی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر
یعنے حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ہنالک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ
فصار واطیا ملک نفسہ۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اُسپر عقر لازم نہوگا کیونکہ یہان اسطور پر ملک
ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے
وطی کرنے والا ہوگیا ف — اور اپنی ملک مین وطی کرنے سے عقر لازم نہین ہوتا اور شریک کی وطی مین استیلاد کی ضرورت سے
بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدہا لان النسب یثبت مستندا الی وقت
العلوق فلم یتعلق شئی منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار
پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہین ہوا ف — کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے
ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہان وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوتا ہے
وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منہما۔ اور اگر دونون شریکون نے ساتھ ہی اُسکے نسب کا دعوی کیا تو دونون سے اُسکا نسب ثابت
ہو جائیگا ف — یعنی دونون مین سے ہر ایک اُسکا پورا باپ ہے مگر وہ دونون کا ایک بیٹا ہے۔ معناہ اذا حملت علی ملکہما و
قال الشافعی رح یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یخلق من مائین
متعذر فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامۃ رض۔ دونون سے نسب ثابت ہونا
اس صورت ہے کہ اُسکا حاملہ ہونا دونون کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی واحمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والون کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ
دو شخصون سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہین کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہین ہوتا ہے تو ہمنے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونون
مین سے جسکے مشابہ ہو اُسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق مین ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش
ہوئے تھے ف — یعنی اسامہ کے حق مین کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اُسکا قصہ حضرت عائشہ
رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال
یا عائشۃ الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامۃ ابن زید وزید علیہما قطیفۃ وقد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما
فقال ہذہ اقدام بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامۃ اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے
کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہان اُسامہ وزید دونون کملی اوڑھے سوتے تھے دونون کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے
ہوے تھے تو مجزز نے دیکھکر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہین اس حدیث کو ائمہ ستہ نے صحاح مین روایت کیا ہے اور ابو داؤد
نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے
استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمر رض الی شریح فی ہذہ الحادثۃ لبسا فلبس
علیہما ولو بینا لبین لہما وہو ابنہما یرثہما ویرثانہ وہو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض وعن علی رض
مثل ذلک۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ مین اسطرح ہے کہ دونون شریکون نے
معاملہ کو خلط کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونون ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونون کا بیٹا ہے کہ
دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون بھی اُسکے وارث ہین اور میراث ان دونون مین سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ **ف** واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ
کے طریق سے حسن بصری سے اُنھون نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردون نے ایک باندی سے
جب وہ حیض سے پاک ہو گئی وطی کی اُسکے ایک لڑکا ہوا پس دونون نے اُسکا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کے حضور مین پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے اُن سبھون نے اتفاق کیا کہ اس بچہ مین ان دونون کی شباہت
ملتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کُتیا پر سیاہ اور زرد اور کبھر اکٹا پڑتا تھا تو پھر ان
مین ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیون مین کبھی مین نے ایسا نہین دیکھا تھا یہانتک کہ اب اسکو دیکھا ہے
پھر حکم دیا کہ یہ ان دونون کا بیٹا ہے اور ان دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون اُسکی میراث پاوینگے اور وہ ان دونون
مین سے باقی کا ہوگا - اس حکم کے معنے یہ ہین کہ جبتک یہ دونون زندہ ہین تو دونون پر اسکی پرورش واجب ہے اور جب
کوئی مرجائے تو جو باقی رہا وہی اسکا باپ ہے مگر یہ لڑکا اُسکا پورا وارث ہوگا جو مرگیا اور جب دوسرا مرے تو اُسکا بھی پورا وارث
ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مرجائے تو یہ دونون ملکر ایک باپ کا حصہ اُسکے مال سے پاوینگے - اور اگر ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک
باپ باقی ہے تو اسکی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ مین کلام کیا لیکن یحییٰ ابن
سعید و یحییٰ ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر
رضی اللہ عنہ کو نہین پایا لیکن اس انقطاع مین ضرر نہین ہے پس اسکی اسناد ہے اور اسکو عبد الرزاق نے دوسرے طرق
سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہین پایا - وقد رواہ الطحاوی وغیرہ - اور
طحاوی نے شرح آثار مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونون
مردون کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونون کے درمیان ہے تم دونون کا وارث ہوگا اور تم دونون اسکے وارث ہوگے اور تم دونون سے
جو باقی رہے وہ اسکی میراث پاویگا اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب
یمن مین تھے تو تین آدمیون نے ایک عورت سے ایک ہی طہر مین وطی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا
جسکے نام قرعہ نکلا اُسکے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اُسپر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ مین مدینہ آیا تو مین نے فیصلہ
آنحضرت صلعم سے بیان کیا پس آپ سُنکر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ مین موجود ہے۔ م ع - ولانہما استویا فی سبب
الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لا یتجزی ولکن یتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یثبت فی حقہما
علی التجزیۃ وما لا یقبلہا یثبت فی حق کل واحد منہما کملا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا للآخر او کان احدہما
مسلما والآخر ذمیا لوجود المرجح فی حق المسلم وہو الاسلام وفی حق الاب وہو ما لہ من الحق فی نصیب الابن وسرور النبی
علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامۃ وکان قول القائف مقطعا لطعنہم فسر بہ - اور ہماری
دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب مین دونون شریک مساوی ہین یعنے ملک اور دعویٰ مین برابر ہین تو استحقاق
مین بھی برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہین ہے ولیکن اُس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہین کہ اُنکے اجزا ہو سکتے ہین
پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہین جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونون شریکون کے حق مین ثابت ہونگے اور جنکے
ٹکڑے نہین ہو سکتے ہین جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق مین پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اُسکا پورا
نسب ثابت ہوگا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہین کیونکہ دونون مساوی ہین لیکن اگر دونون شریکون مین سے ایک
باپ اور دوسرا اُسکا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہوگی کیونکہ مسلمان کے حق مین ایسی بات موجود ہے
جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے اور باپ کے حق مین بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

مال ہین حاصل ہو رہا مجزز مدلجی کی روایت مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب مین
کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافرون کا قول رد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوے **ف** — پس حاصل یہ ہوا
کہ اگر دو نون شریکون نے ایکبارگی دعوی کیا اور دونون مین سے کسی مین کوئی ایسی بات موجود نہین ہو جس سے اُسکو ترجیح ہو
تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونون کا بیٹا ہو۔ **وکانت الامة ام ولد لهما** - اور اس بچہ کی مان ان دونون کی ام ولد ہوجائیگی
لصحة دعوة كل واحد منهما فى نصيبه فى الولد فيصير نصيبه منها ام ولد تبعا لولدها - کیونکہ دونون مین سے ہر شریک
کا دعوی اپنے حصہ مین بچہ کی بابت صحیح ہو تو بچہ کے تابع ہوکر اُسکی مان کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ مین ہو اُسکا ام ولد ہوگا
وعلى كل واحد منهما نصف العقر قصاصا بماله على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل
لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة فى حقه - اور دونون مین سے ہر ایک پر بولنصف عقر واجب ہو وہ اُسکا بدلہ ہوجائیگا جو دوسرے
پر واجب ہو اور یہ لڑکا ان دونون مین سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث
کا اقرار کیا ہو اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہو۔ **ويرثان منه ميراث اب واحد لاستوائهما فى السبب كما اذا اقاما**
البينة - اور یہ دونون اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاوینگے کیونکہ سبب مین دونون برابر ہین جیسے دو شخصون مین ہر ایک نے
کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونون مین مساوی شترک قرار دیجائیگی۔ **واذا وطى المولى جارية مكاتبه**
فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابى يوسف رح انه لا يعتبر
تصديقه اعتبارا بالاب يدعى ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف فى
اكساب مكاتبه حتى لا يتملكه والاب يملك تملكه فلا معتبر بتصديق الابن - اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی
کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُسنے دعوی کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا اور
امام ابی یوسف سے روایت ہو کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا
دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہین ہوتی لیکن قول اول ظاہر الروایہ ہو اور اُسکی وجہ یہ ہو کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی
مین تصرف کا اختیار نہین ہو حتی کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ مین نہین لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہو کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ مین
لاوے جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین ہو اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہو۔ **وعليه عقرها لانه لا يتقدمه**
الملك لان ماله من الحق كاف لصحة الاستيلاد لما نذكره - اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے
اُسکی ملک سابق نہین ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہو وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہو جیسا کہ ہم بیان کرینگے۔ **وقيمة**
ولدها لانه فى معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه
اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوے کے معنی مین ہو کیونکہ اُسنے ایک دلیل پر اعتماد کیا یعنی
اُسنے اپنی کمائی یعنے مکاتب کی چیز کو تصرف مین لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہین ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے
ثابت النسب ہوگا۔ **ولا تصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة كما فى ولد المغرور** - مگر یہ مکاتب والی باندی اُسکے
مولی کی ام ولد نہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اسمین مولی کی کوئی ملک نہین ہو جیسے مغرور کے بچہ مین ہوتا ہو **ف** — یعنی اگر زید سے
خالد کی باندی نے آکر کہا کہ مین آزاد عورت ہون تو مجھسے نکاح کرلے پس اُسنے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا
اور اُسکے دعوی کرکے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہو اور یہ باندی ام ولد نہین ہوتی ہو۔ **وان كذبه المكاتب**
فى النسب لم يثبت لما بينا انه لا بد من تصديقه - اور اگر مکاتب نے دعوی نسب مین مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت
نہین ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہو۔ **فلو ملكه يوما ثبت نسبه [illegible] ام الموجب وزوال**

حق المکاتب اذ ہو المانع - پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہی اور حق مکاتب زائل ہوگیا اور یہی مانع تھا ف۔ یعنی مکاتب کی تصدیق نکرنے سے نسب نہین ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہین رہا تو نسب ثابت ہوگیا۔

کتاب الایمان

یہ کتاب قسمون کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ حلف یمینی قسم ہی۔ حالف قسم کھانے والا۔ محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو یمین جسکی پابندی کرنے پر جزا و لازم ہو جیسے واللہ مین یہ چیز نہ کھاؤنگا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر مین یہ چیز کھاؤن تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اسکو بھی یمین کہتے ہین حتی کہ اگر کھاوے تو اُسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ٹوٹنا - حانث قسم توڑنے والا - قال الایمان علی ثلثة اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدة ویمین لغو فالغموس ہو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فہذہ الیمین یاثم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار - قدوری نے فرمایا کہ قسمون کی تین قسمین ہین ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو - پس غموس وہ قسم ہی جو کسی گذرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹھ قسم کھاوے پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہی یعنے کبیرہ گناہ ہی کیونکہ حدیث مین آیا کہ جو شخص جھوٹھ قسم کھاوے اُسکو اللہ تعالی دوزخ مین ڈالیگا ف۔ اور صحیح ابن حبان مین پوری حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹھا ہی تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیجاوے تو اللہ تعالی اُسپر جنت کو حرام کریگا اور اُسکو دوزخ مین ڈالیگا اور صحیحین کی روایت مین ہی کہ وہ اللہ تعالی سے ایسے حال مین ملیگا کہ اُسپر اللہ تعالی کا غضب ہوگا - ع - ولا کفارة فیہا الا التوبة والاستغفار - اور اس قسم مین کفارہ نہین ہی سوائے توبہ و استغفار کے ف۔ یعنی یہ ایسا گناہ نہین ہی جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہی جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عز وجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہون سے ہین پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اُسکے واسطے کفارۂ قسم کافی نہین ہی بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہی - م - اور یہی اکثر علما کا قول ہی - ت - وقال الشافعی رح فیہا الکفارة لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمة اسم اللہ تعالی وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودة ولنا انہا کبیرة محضة والکفارة عبادة تتادی بالصوم ویشترط فیہا النیة فلا تناط بہا بخلاف المعقودة لانہا مباحة ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدأ وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق - اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس مین کفارہ لازم ہی کیونکہ کفارہ تو اسواسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالی کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس مین یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اُسنے اللہ تعالی کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہی اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہی جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہی اور اُسمین نیت شرط ہوتی ہی تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہی اور اگر منعقدہ مین گناہ ہو جاتا ہی تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہی اور نئے اختیار سے متعلق ہی اور یمین غموس مین ساتھ ہی ملا ہوا ہی تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہی ف۔ یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر قسم ہوتی ہی تو بالفعل ایسی قسم کھانے مین کوئی گناہ نہین ہی ہان آئندہ جب اُسنے قسم کی موافقت نکی تو اُسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائیگا لقولہ تعالی ان الحسنات یذہبن السئیات اور حدیث صحیح مین بھی اسکی تفسیر مذکور ہی بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہی عمداً جھوٹھ کھاتا ہی پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہین ہوسکتی بلکہ نہایت لوث کے ساتھ اللہ تعالی سے ڈرے

و استغفار کرے اور فتوی یہی ہے کہ اگر زمانہ حال مین کسی چیز کے ہونے یا نہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے۔ جیسے واسطے
اگر کہا کہ اگر ایسا نہوا ہو تو اسکی جورو کو طلاق یا اُسکا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اُسنے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہین ہے اور لغو بھی نہین ہے
حتی کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نجانتا ہو تو طلاق و عتق واقع ہو جائیگا الا ینابیع اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہین ہوا مگر
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہین ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اُسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹھ نہین کہا تو یہ غموس نہین ہے۔ م۔ اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہو تو مجھپر حج واجب ہے حالانکہ اُسکو شک نہ تھا مگر حقیقت مین وہ فلان شخص نہین ہے تو اُسپر حج لازم ہوگا۔ الخلاصہ
والمنعقدة ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعله او لا یفعله و اذا حنث فی ذلک لزمته الکفارة - اور منعقدہ
وہ قسم ہے جو آیندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر کھاوے اور جب اسمین حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا **ف** یعنی کہا کہ
واللہ مین اس گھر مین نجاؤنگا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اُس حالت مین لوگ اُسکو وہان لیگئے تو حانث ہوا پس اُسپر کفارہ لازم
آیا غرضکہ جس بات پر قسم ہے اگر اُسکو عمداً کرے یا بھول کر یا اُس سے زبردستی وہ کام کرایا جاوے یا حالت بیہوشی یا جنون مین کرے
بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی السراج - **لقوله تعالی لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم**
بما عقدتم الایمان - یعنی اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہین کہ اللہ تعالی تمہاری قسمون مین جو لغو واقع ہوئی اُسکا
مواخذہ نہین فرماتا ہے ولیکن جسکے ساتھ تمنے قسمون کو مضبوط کیا اُسکا مواخذہ فرماتا ہے - **و هو ما ذکرنا** - اور اسکے معنی یہی ہین جو
ہمنے ذکر کیے **ف** یعنی آیندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اُسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا - **و یمین اللغو ان یحلف علی امر ماض و هو یظن انه کما قال و الامر بخلافه فهذه الیمین نرجو ان**
لا یؤاخذ الله بها صاحبها و من اللغو ان یقول والله انه لزید و هو یظنه زیدا و انما هو عمرو و الاصل فیه قوله تعالی
لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم الآیة الا انه علقه بالرجاء للاختلاف فی تفسیره - اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گذرے
امر پر قسم کھاوے حالانکہ اُسکو بھی تیقن ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یون ہی ہے حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہے تو ایسی قسم مین امید یہ ہے کہ حالف
سے اللہ تعالی مواخذہ نفرماوے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اُسکو زید ہی گمان کرتا ہے مگر درواقع عمرو
خالد ہے اور دلیل اسمین قوله تعالی لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امید دار اسواسطے کیا کہ اسکی
تفسیر مین اختلاف ہے **ف** چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر مین وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ
و بلی واللہ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور معنے یہ ہین کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہان نہین
گئے اُسنے جواب دیا کہ نہین واللہ تو یہ لغو قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہان نہین گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے مین اس زرد کاغذ
پر لکھتا ہون تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف مین حضرت مجاہد سے
روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شی پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہین ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ مین اسکو نہین کرونگا اور حسن بصری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخسی نے اصول مین کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وضعاً فائدہ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جسمین دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اُسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نکیا
بلکہ ایسی خبر پر قسم کھائی جسمین احتمال نہین ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہے ع ن - **قال و القاصد فی الیمین و المکره و الناسی**
سواء حتی تجب الکفارة - جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جسپر قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہین حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا - **لقوله علیه السلام ثلث جدهن جد و هزلهن جد النکاح و الطلاق و الیمین**

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہین کہ انکا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہین
ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت مین بجائے قسم کے
رجعت ہے اور مسند حارث مین بجائے اسکے عتاق ہے ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالی
اور شافعی اس مسئلہ مین ہمارے خلاف ہین اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالے کتاب الاکراہ مین بیان کرینگے۔ ومن فعل المحلوف
علیہ مکرہا او ناسیا فہو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا بھولکر کیا وہ برابر ہے ف یعنی کفارہ واجب
ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وہو الشرط وکذا اذا فعلہ وہو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت
الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وہو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا
صادر ہونا نادر نہین ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسیطرح اگر اسنے بغیر نشہ کے بیہوشی مین یا جنون کی حالت مین وہ فعل کیا
تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اُسکی دلیل پر ہوگا یعنی
حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف یعنی کفارہ اُسوقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت
گناہ نہو چنانچہ کوئی اچھا کام نکرنے پر قسم کھالے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نکریگا تو اُسپر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر
اُسکا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اُسنے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب مین قسم کھانا صحیح نہین ہے
الاختیار۔ اللہ تعالے کی قسم کھانا مکروہ نہین ہے ولیکن کمتر کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ
نہین ہے اور خاصکر ہمارے زمانہ مین اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہین ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا وما لا یکون یمینا

یہ باب اُن الفاظ کے بیان مین ہے جو قسم ہوتی ہین اور جو نہین ہوتی ہین۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالی
کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہا عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسماے الٰہی مین سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالے کی صفتون مین سے کوئی ایسی
صفت ہو جسکے ساتھ عرف مین قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی و جلال الٰہی و کبریائی الٰہی ف پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے
مین کسی کا خلاف نہین جیسے واللہ و باللہ یا اللہ تعالے کی قسم کھاتا ہون اور اگر اللہ تعالے کا کوئی دوسرا نام قسم مین لیا تو ظاہر مذہب
یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جایگی خواہ لوگون مین اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت
مین ہے اور مراد یہان صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالی کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
بنا لیا گیا تو وہ اسماء مین داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ پس صفت مین مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس
صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جایگی ورنہ نہین الکافی اور یہی اصح ہے البرجندی۔ لان الحلف بہا متعارف
ومعنی الیمین وہو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہین یعنے قوت وہ اسمین حاصل ہین کیونکہ اللہ تعالے اور اُسکی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد
کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اُسکو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
مخواہ اُسکے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نکرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا
لیکن یون کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علمک
فینا ای معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہین ہے اور اسلیے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہین کہ اللہم اغفر

علمک فینا الٰہی بخشدے اپنا علم ہم مین یعنے اپنا معلوم ف یعنی جو گناہ تجھکو ہم مین معلوم ہین وہ بخشدے۔ ولو قال وغضب اللہ وسخطہ لم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہا وہو المطر او الجنۃ والغضب والسخط یراد بہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہین ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہین ہو کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہین ہو اور اسلیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنے بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہو اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہو ف واضح ہو کہ اگر کسی ملک مین کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہان وہ قسم ہوجائیگی اگرچہ دوسرے ملکون مین نہو چنانچہ محیط مین ہو کہ اگر کہا قسم ہو طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہوجائیگی۔ ھ۔ اور منجلہ اُن صفات کے جنسے قسم جائز ہو یہ ہین قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی۔ ق س۔ یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ۔ ب۔ ان سب صورتون مین قسم ہوجائیگی۔ ھ۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبۃ۔ اور جسنے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم مین سے قسم کھانے والا ہو اُسکو چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے ف صحیحین وسنن مین یہ حدیث اسطرح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ تمکو منع فرماتا ہو کہ تم اپنے باپ دادون کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم مین سے قسم کھانے والا ہو اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالےٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت مین ہو کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت مین ہو کہ تم لوگ اپنے باپ دادون کی اور اپنی ماؤن کی قسمین مت کھاؤ اور اللہ تعالےٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اُسی حال مین کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم واحمد ونسائی کی حدیث مین ہو کہ جسنے اللہ تعالےٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُسنے شرک کیا اور بخاری کی حدیث مین ہو کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہو رواہ مالک والاربعۃ اور دوسری روایت مین ہو کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ مین محمد کی جان ہو۔ ن ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رائج نہین ہو ف اور بدائع مین ہو کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہوجائیگی۔ ھ۔ اور مترجم کہتا ہو یہی اظہر ہو اور ہمارے یہان اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم وانکے مانند امور کی تو نہین جائز ہو البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنے یہ ہین کہ یون کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف تو یہ کوئی قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ [illegible] نماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لو قال انا بری منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر۔ یعنے اگر اُسنے یون قسم کھائی کہ [illegible] ایسا کرون تو مین نبی سے یا قرآن سے بری ہون تو یہ قسم ہوجائیگی کیونکہ ان دونون سے بری ہونا کفر ہو ف اور یہی مختار ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُسنے قرآن کی قسم کھائی یعنے اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کرونگا تو ہمارے زمانہ مین یہ قسم ہو اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہین اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہو المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر مین ایسا کرون تو شفاعت سے بری ہون تو صحیح قول پر یہ قسم نہین ہو الظہیریہ اور اگر کہا کہ مین ایسا کرون تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہون تو مختار قول پر یہ سب قسم ہین اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابون سے برات بھی قسم ہو اور یون ہی جس چیز سے برأت کفر ہو وہ قسم ہو انتہیٰ ملخصا اور اگر کہا کہ مین مومنون سے بری ہون یا ایمان سے بری ہون تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہو۔ ق ھ۔ واضح ہو کہ اللہ تعالےٰ

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ عقل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُس پر کفارہ نہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اُس پر کفارہ مالی لازم نہوگا بلکہ صرف روزوں سے کفارہ دے گا یعنی پے در پے تین روزے رکھے لیکن مولی کو اختیار ہے کہ بنا نقصان خیال کر کے اُسکو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کیے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اُسکی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اُسمین شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اُسکا ہو سکنا متصور ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُسکا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہوگی اور اگر بعد قسم کے اُسکا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہیگی یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ ان شاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنا کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کرونگا مگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلان کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اسکے تو قسم نہوگی کما فی البدائع۔ م۔ **قال والحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله تالله لان كل ذلك معهود فی الایمان ومذكور فی القرآن**۔ قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف مین ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم باء ہے جیسے باللہ اور سوم تاء ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہین اور قرآن مجید مین مذکور ہین۔ **وقد يضمر الحرف فيكون حالفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل ينصب لانتزاع حرف خافض وقيل يخفض فتكون الكسرة دالة على المحذوف وكذا اذا قال لله فی المختار لان الباء تبدل بها قال الله تعالى آمنتم له ای آمنتم به وقال ابوحنيفة رح اذا قال وحق الله فليس بحالف وهو قول محمد رح واحدى الروايتين عن ابی يوسف رح وعنه رواية اخرى انه يكون يمينا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيته فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراد به طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوقه فيكون حلفا بغير الله قالوا لو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا لان الحق من اسماء الله تعالى والمنكر يراد به تحقيق الوعد**۔ اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہین تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی مین کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہین پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو نصب دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہان حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اُسنے عربی مین کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہین چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا آمنتم لہ یعنی آمنتم بہ اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر اُسنے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت مین کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات مین سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا پس گویا اُسنے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہین تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اُسنے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے نامون مین سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے اور اگر کہا کہ اللہ اللہ افعل کذا تو یہ قسم ہے۔ عنایہ۔ **ولو قال اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعمل فی الحلف وهذه الصيغة للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال بقرينة فجعل حالفا فی الحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة واليمين بغير الله**۔ اگر اُسنے کہا کہ مین قسم کھاتا ہون کہ ایسا کرونگا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا اللہ تعالیٰ کے نام

حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون یا اللہ تعالی کے ساتھ شہادت دیتا ہون کہ ایسا کرونگا تو وہ حالف ہوجائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف
مین مستعمل ہین اور عربی زبان مین قسم یا احلف یا اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ
کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا قالوا
نشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقون نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہین کہ بیشک آپ اللہ تعالے کے رسول ہین یعنی شہادت کو قسم قرار دیا
بدلیل اسکے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ یعنی ان منافقون نے اپنی قسمون کو ڈھال بنا لیا ہے یعنے تاکہ اُنپر جہاد نہ کیا جائے پھر
تعالی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون اسواسطے حالف ہوا کہ حلف اللہ تعالی کے ساتھ مین معہود شرعی ہے اور غیر
کے ساتھ مین ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھیر اگیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہین ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور
ہے کیونکہ اسمین وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخداے
یکون یمینا لانہ للحال ولو قال سوگند خورم قیل لایکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لایکون
یمینا لعدم التعارف قال رح وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ یمین اللہ وہو
جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف۔ اور اگر اُسنے فارسی مین کہا کہ سوگند
میخورم بخداے یعنی مین خدا کی قسم کھاتا ہون تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم
نہوگی یعنے اسکے معنی ہین کہ قسم کھاؤن تو صیغۂ استقبال ہے اور اگر فارسی مین کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنے قسم کھاؤن اپنی زوجہ
کی طلاق کی تو یہ قسم نہوگی کیونکہ رواج نہین ہے اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی مین کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ یعنی
بقاء الہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہین ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنے
واللہ کے ہین اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان دونون لفظون سے قسم کھانا متعارف ہے ف
تعارف مین تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالی نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمہون۔ تو اسپر
قیاس نہین ہوسکتا۔ م۔ ولیکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہوجائیگی چنانچہ کتاب مین فرمایا
وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالے واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد
اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالے نے فرمایا واوفوا بعہد اللہ اور میثاق بمعنی
عہد ہے۔ وکذا اذا قال علے نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اسی طرح
اگر اُسنے کہا کہ مجھپر نذر ہے یا مجھپر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور
اُسکو بیان نکیا تو اُسپر قسم کا کفارہ لازم ہے ف اسکو ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے
حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان نکرے تو اُسکا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے وقال حدیث حسن صحیح
اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جسنے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنے جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم
ہے اور جسنے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم ہے اور جسنے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہین رکھتا ہے تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم ہے
رواہ ابوداؤد ونسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت مین کفارہ نہین ہے بدلیل
حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نکرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہین
ہے رواہ مسلم اور اسکا جواب یہ ہے کہ ان دونون حدیثون مین آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور کفارہ کی
نفی نہین کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث مین آیا کہ معصیت مین نذر نہین اور کفارہ اُسکا کفارہ
قسم ہے اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔ م ف ع۔ وان قال ان فعلت کذا فہو یہودی او نصرانی او کافر یکون

یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک لشئ قد فعلہ فہو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ہو یہودی والصحیح انہ لا یکفر فیہما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیہما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل - اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ جب اسنے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اُسنے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اُس سے باز رہنا واجب ہے اور بیان یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے ہے اسطرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ یہ چیز بذات خود حلال ہے لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنے ہیں اور اگر اُسنے ایسا کسی فعل اسکے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے یعنی ہمارے نزدیک اسمیں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اسکو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی اُسنے شرط و جزا واسطے زمانہ آیندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا یہ تنجیز کے معنے فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آیندہ کرے کسی صورت میں کافر نہوگا بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اُسکے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اُسنے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے - **ولو قال ان فعلت کذا فعلیہ غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعاء علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف** اور اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حالف نہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بد دعا ہے اور شرط سے اسکا تعلق نہیں اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں - **وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ہذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف** - اور اسی طرح اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنے میں نہوگا اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف - اور تبدیل کے معنے یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اُس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے - م - اگر کئی قسمیں کھائیں تو اُسیقدر متعدد کفارے لازم ہونگے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمن بھی دو قسم ہیں یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اسکا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائیگا اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو شاہدی نے کہا کہ اکثر ان کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا سف حد

فصل - فی الکفارۃ - فصل در بیان کفارۂ قسم

قال کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزئ فیہا ما یجزی فی الظہار قدوری نے فرمایا کہ کفارۂ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اسمیں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے - **وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثہ** - اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اسقدر ہے کہ جس

تو جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دیوے جیسے کفارۂ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اسمیں قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ ہے اور حرف او اسمیں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنے چاہے کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو بس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وھو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ - اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہو تو پے در پے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اُسکو اختیار ہے یعنے چاہے پے در پے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنے اُسمیں پے در پے کی قید نہیں ہے اور ہماری دلیل قرأت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ کپڑے کا اسقدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پائجامہ نہیں جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہو اُس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائیگا ف یعنی مثلاً اُسکے پاس دو روپیہ ہیں جیسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اُسنے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہوگا مگر کھانے کی قیمت اُنکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اُسوقت ہے کہ جب طعام کی جگہ قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے -

وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض - اور اگر اُسنے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اُسمیں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسواسطے ہوتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے اور اسواسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہونچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہے ف یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اُسنے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اُسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اُسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہوگا لیکن صدقہ ہو گیا -

ثم لا یسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ - پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ف اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے -

قال ومن حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباہ او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وراے غیرہا خیرا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما قلناہ تفویت البر الی جابر وہو الکفارۃ ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھیگا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کریگا یا فلان شخص کو قتل کریگا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکے سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جسکو بہتر دیکھتا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہمنے بیان
کی یعنی اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہوجاتا ہو اور اسکے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے مین سوائے نقصان
کے تلافی کچھ نہین ہو۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باہل للیمین
لانہا تعقد لتعظیم اللہ تعالے ومع الکفر لایکون معظما ولا ہو اہل للکفارۃ لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
حالت کفر مین یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اُسپر کچھ نہین ہو کیونکہ قسم کھانے کے وقت اُسکو قسم کھانے کی لیاقت نہین تھی کیونکہ
قسم تو اللہ تعالے کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہو اور کفر کے ساتھ اُسکو تعظیم کی لیاقت نہین ہو اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہو کیونکہ کفارہ
عبادت ہو۔ ومن حرم علی نفسہ شیأ مما یملکہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی رح لاکفارۃ
علیہ لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد بہ تصرف مشروع وہو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمۃ
وقد امکن اعمالہ بثبوت الحرمۃ بغیرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل مما حرمہ قلیلا او کثیرا حنث ووجبت
الکفارۃ وہو المعنی من الاستباحۃ المذکورۃ لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منہ۔ اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز
حرام کی جسکا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اُسپر حرام نہوجائیگی لیکن جب وہ اُسکے ساتھ مباح کا برتاو کرے تو اُسپر کفارہ قسم لازم
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اُسپر کفارہ نہین ہو کیونکہ حلال کو حرام کرلینا مشروع کو اُلٹنا ہوا تو اسکی وجہ سے قسم منعقد نہوگی جو شرعی
تصرف ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہو اور اُسکے موافق عمل کرنا ممکن ہو یعنی جب اُسنے کہا کہ یہ چیز مجھپر حرام
ہو تو بدون شرعی مخالفت کے اسپر عمل اسطرح ممکن ہو کہ حرمت ثابت کیجائے مگر حرمت ذاتی نہین بلکہ بمقتضاے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
پھر اُسنے جس چیز کو حرام کیا ہو اگر اُسکو تھوڑا یا بہت عمل مین لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی
مراد ہو کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فہو علی الطعام والشراب
الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانہ باشر فعلا مباحا وہو التنفس ونحوہ وہذا قول زفر رح وجہ
الاستحسان ان المقصود وہو البر لایحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب
لانہ یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأۃ الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا نواہا کان ایلاء
ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا رح قالوا یقع بہ الطلاق عن
غیر نیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوے وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ہرچہ بدست
راست گیرم بروی حرام انہ ہل تشترط النیۃ والاظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اُسنے کہا کہ ہر حلال مجھپر
حرام ہو تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزون پر واقع ہوگی مگر آنکہ اسکے سوا وہ اور چیزون کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہو اُسی وقت حانث ہوجائے کیونکہ اُسنے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اسکے
اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہو اور جو کتاب مین مذکور ہوا یہ استحسان ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجاے اور ایسے
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
پینے کی چیزون پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کلام انھین چیزون مین مستعمل ہوتا ہو جو عادت کے طور پر مستعمل کیجائین اور یہ لفظ زوجہ کو شامل
نہین ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزون کا اعتبار تو ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلام ایلاء ہوجائیگا اور باوجود
اسکے کھانے پینے کی چیزون سے یہ قسم ساقط نہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے
کہا کہ اگر اُسنے ہر حلال اپنے اوپر حرام کہنے مین اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ اسی معنی مین غالب
استعمال ہوگیا ہو اور اسی پر فتوی ہو اسی طرح اگر اُسنے فارسی مین کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اُسپر حرام ہو تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عرف ہی اور اگر اُسنے کہاکہ ہرچہ بدست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دہنے ہاتھ برلے اُسپر حرام ہی تو مشائخ
نے اسمین اختلاف کیاکہ آیا نیت شرط ہی یا نہین اور اظہر یہ ہی کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیجائے کیونکہ یہی عرف ہی- ومن نذر نذرا مطلقا
فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمی -اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنے بدون کسی شرط و قید کے تو اُسکو
پورا کرنا واجب ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایاکہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کردی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب
ہی ف- یہ حدیث غریب ہی اور احادیث اس بارہ مین بہت ہین از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکے آخر مین ہی کہ
آپ نے فرمایاکہ تو اُسکا قرضہ ادا کرتا اُسنے عرض کیاکہ ہان تو فرمایاکہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہی یعنی اداے دین زیادہ واجب الادا
ہی رواہ البخاری اور حدیث مین ہی کہ مین نے زمانۂ جاہلیت مین یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام مین اعتکاف کرون تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواہ البخاری والمسلم اور حدیث مین ہی کہ معصیت مین نذر کی وفا نہین ہی- رواہ المسلم اور
حدیث مین ہی کہ ایک عورت نے آکر عرض کیاکہ یا رسول اللہ مین نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی مین دف بجاؤن فرمایاکہ اپنی نذر
ادا کرلے رواہ ابو داؤد اسمین دلیل ہی کہ دف ممنوع نہین ہی اسی واسطے نکاح وغیرہ مین دف سے اعلان کا حکم ہی اور حدیث مین ہی
جسنے اللہ تعالےٰ کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جسنے اُسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اُسکی نافرمانی نکرے- رواہ البخاری
ان عاف - وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعلیہ الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحدیث ولان المعلق بالشرط
کالمنجز عندہ وعن ابی حنیفۃ رح انہ رجع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلی حجۃ او صوم سنۃ او صدقۃ ما املکہ
اجزاہ ومن ذلک کفارۃ یمین وہو قول محمد رح ویخرج عن العہدۃ بالوفاء بما سمی ایضا وہذا اذا کان بشرط
لا یریدکونہ لان فیہ معنی الیمین وہو المنع وہو بظاہرہ نذر فیتخیر ویمیل الی ای الجہتین شاء بخلاف اذا کان شرطا
یریدکونہ کقولہ ان شفی اللہ مریضی لانعدام معنی الیمین فیہ وہو المنع وہذا التفصیل ہو الصحیح -اور اگر اُسنے نذر کو کسی
شرط سے معلق کیا یعنے مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہی پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہی کیونکہ اطلاق حدیث اسکو بھی
شامل ہی اور اسلیے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہی اور یہ بھی روایت ہی کہ امام نے اس سے رجوع
کیا اور کہاکہ اگر کسی نے کہاکہ جب مین ایسا کرون تو مجھپر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا کہ مین مالک ہون لازم
واجب ہی تو اسمین کفارۂ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہی اور اگر وہی چیز پوری کردی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ
تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہی کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہین چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر مین شراب پیون
حالانکہ شراب پینا نہین چاہتا ہی تو یہ قسم ہی کیونکہ اسمین قسم کے معنے یعنی باز رہنا موجود ہی اور ظاہر لفظ مین البتہ نذر ہی پس اُسکو
اختیار دیدیا گیاکہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہی وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہی اور ایک جہت
سے وہ نذر ہی تو اُسکو اختیار ہی کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہی مثلاً کہاکہ اگر اللہ میرے
بیمار کو شفا دیدے تو مجھپر حج یا روزہ یا صدقہ ہی تو یہ فقط نذر ہی کیونکہ اسمین قسم کے معنے نہین ہین یعنی باز رہنا نہین پایا جاتا ہی اور
یہی تفصیل صحیح ہی ف- یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہی تو وہ فقط نذر ہی اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہین چاہتا تو
باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہی اور ایک راہ سے قسم ہی تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے- قال ومن حلف
علی یمین وقال ان شاء اللہ متصلا بیمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ
فقد بر فی یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانہ بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین - قدوری نے فرمایا جس شخص نے
کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملاکر ان شاء اللہ تعالےٰ کہا وہ حانث نہوگا یعنی کبھی حانث نہین ہوسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہاکہ ان شاء اللہ تعالےٰ تو اپنی قسم مین سچا ہوگیا رواہ احمد والاربعۃ وابن حبان

لیکن انشاء اللہ تعالیٰ ملاکر کہنا فہر رہی کیونکہ قسم سے فارغ ہوکر کہنا قسم سے رجوع ہی حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہین ف۔ اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھکر فرمایاکہ اللہ تعالیٰ اُسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سُنکر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایاکہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد مین شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہین ہی اور حکایت ہی کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلاکر کہاکہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ مین کیون مخالفت کرتے ہو امام نے کہاکہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمھاری خلافت قائم ہی خلیفہ نے کہاکہ یہ کیونکر ہی آپ نے فرمایاکہ جن لوگون نے تمسے بیعت کی ہی جب اُنکا جی چاہے انشاء اللہ کہکر تمھاری بیعت سے باہر ہو جاوین خلیفہ نے متحیر ہوکر اُسکی تصدیق کی م ع۔

باب الیمین فی الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ مین قسم کھانے کے بیان مین ہی۔ ومن حلف لایدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد او البیعۃ او الکنیسۃ لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتۃ وہذہ البقاع ما بنیت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت مین نہین داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہی جہان رات کو سوتے ہین پھر وہ کعبہ مین یا مسجد مین یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ مین داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہی جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہی اور یہ مکانات اسواسطے نہین بنائے گئے ہین ف۔ بیت وہ ہی جسمین چہار دیواری اور چھت اور دروازہ ہو جو رات کے سونے کیواسطے قرار دیا جاتا ہی۔ وکذا اذا دخل دہلیزا او ظلۃ باب الدار لما ذکرنا والظلۃ ما یکون علی السکۃ وقیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وہو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز مین داخل ہوا یا سایبان مین جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہی تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہین ہین اور ظلہ وہ ہی جو کوچہ پر ہوتا ہی اور بعض نے فرمایاکہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اسکا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اُسپر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی مین سونے کی عادت ہی ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز مین سونے کی عادت نہین خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع م۔ لیکن ہمارے دیار مین اکثر سوتے ہین پس فتوی حانث ہونے پر چاہیے ہ۔ ظلہ وہ ہی جو دروازے پر بطور سایبان بناتے ہین یہی ذخیرہ ومغرب مین مذکور ہی اور جو مصنف نے ذکر کیا اُسکی توضیح یہ ہی کہ کوچہ کے دو گھرون کی دیوارون پر دھنیان رکھکر پاٹ دیتے ہین جسکو بیان چھتا کہتے ہین ع۔ وان دخل صفۃ حنث لانہ یبنی للبیتوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ہذا اذا کانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ وہکذا کانت صفافہم وقیل الجواب یجری علی اطلاقہ وہو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ مین داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات مین اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہی جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ صفہ کی چار دیوارین ہون اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایاکہ جواب ہر حالت مین یہی ہی اور یہی قول صحیح ہی۔ ومن حلف لایدخل دارا فدخل دارا خربۃ لم یحنث ولو حلف لایدخل ہذہ الدار فدخلہا بعد ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب والعجم یقال دار عامرۃ ودار غامرۃ وقد شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار مین داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت مین داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اُسنے کہاکہ مین اس دار مین داخل نہوگا پھر اُسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان مین داخل ہوا تو بھی حانث ہوگیا اسواسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اُس صحن میدان کا نام ہی جسپر عمارت بنائی جاتی ہی چنانچہ بولتے ہین کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا یعنی محلہ دار وغامرہ یعنی کھنڈل بنین ہوا اور عرب کے

اقتصار اسپر شاہد ہیں بس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اسمیں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نکرہ سے ہوئے ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلها یحنث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانہدام۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہونگا پھر وہ کھنڈل ہوگیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہوجانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے ف۔ مگر وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخل لم یحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہوگا۔ لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ کیونکہ وہ دار نہیں رہا اسلیے کہ اسپر دوسرا نام آگیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباہہ لانہ لا یعود اسم الدار بہ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہوجانے کے بعد اسمیں داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اسپر دار ہونے کا نام عود نہیں کریگا ف۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہوچکا یعنی حمام یا بستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اسپر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق نہوگا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صحراء لم یحنث۔ اور اگر اسنے حلف کی کہ میں بیت میں نہیں داخل ہوگا پھر اسکے منہدم ہوکر میدان ہوجانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ۔ اسواسطے کہ اس بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اسمیں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اسمیں رات کو بسر کی جاتی ہے اور چھت ہونا اسمیں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اسمیں داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہدم ہوجانے کے بعد اسپر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحہا حنث۔ لان السطح من الدار الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال واذا دخل دہلیزہا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنے ڈیوڑھی میں داخل ہوا حانث ہو جائیگا لیکن اسمیں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہوچکی۔ ف۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جائے اور چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان خارجا لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محراب میں کھڑا ہوا اسطرح کہ اگر دروازہ بند کردیا جائے تو وہ باہر رہجائے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اسواسطے ہوتا ہے کہ دار کو مع اسکے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار وہو فیہا لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول لا دوام لہ لانہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہوگا حالانکہ وہ اسی میں ہے تو وہاں بیٹھے رہنے سے حانث نہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحسانا حانث ہوجائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ رہیں بیٹھنے سے بھی حانث ہوجائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اسکے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہوکر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اک آن میں ہوجاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس ہذا الثوب وہو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ہذہ الدابۃ

ولبسہ او راکبہا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لا یسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ وقال زفر رح یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منہ زمان تحققہ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنونگا حالانکہ وہ اُسکو پہنے ہے پھر اُسکو فی الحال اُتار دیا یعنے جتنی دیر میں اُتار سکتا تھا اُتارا تو حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہونگا حالانکہ اُسپر سوار ہے پھر اسی وقت اُتر پڑا تو حانث نہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اُٹھانا شروع کیا تو حانث نہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہو جائیگا کیونکہ شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنا ہوگیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ہذہ الافاعیل لہا دوام بحدوث امثالہا الا یری انہ یضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہوگیا یعنی قسم کے بعد اگر وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اُس جانور پر سوار رہا یا اُس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہوگیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اُسکے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کیجاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اُسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کرونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں ف یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اُتار کر پھر از سر نو نہیں پہنونگا یا جب اس سواری سے اُترونگا پھر نہیں سوار ہونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی قال ومن حلف لا یسکن ہذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واہلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانہ یعد ساکنا ببقاء اہلہ ومتاعہ فیہا عرفا فان السوقی عامۃ نہارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاہل فیما روی عن ابی یوسف رح لانہ لا یعد ساکنا فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃ رح لا بد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شئ منہ وقال ابو یوسف رح یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد رح یعتبر نقل ما یقوم بہ کدخدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا ہذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہونگا پھر وہ خود نکل گیا اور اُسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان میں اُسکے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفا یہیں کا ساکن کہلائیگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلان کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہونگا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہگئی تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہیگا وہاں کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کرنا متعذر ہوجاتا ہے (اور یہی پر فتوی ہے کمافی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جسقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہوسکتا ہو

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت مین داخل نہین ہو مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگون پر زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اُسکو لازم یہ ہو کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان مین منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم مین سچا ہو اور اگر اُسنے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد مین منتقل کیا تو قسم مین سچا نہوگا اور زیادات مین اسکی دلیل یہ ہو کہ جو شخص اپنے عیال کو لیکر دوسرے شہر مین گیا تو نماز کے حق مین اُسکا اول وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بنا دے تو ایسا ہی یہان ہو ف یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بنا دے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہین ہو سکتی ہو۔ قسم کھائے کہ اس مسجد مین نہین جائیگا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہوگا اور اگر اصل مسجد مین کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی مین داخل ہوا تو حانث نہوگا -ق ط- اور اگر قسم کھائے کہ مسجد مین نہ جائیگا پھر اُسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتوی ہو ج- قسم کھائی کہ اس گھر مین نجاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا- ط- اور اگر گھوڑا بھڑک کر اُسکے روکے نہ رُکا اور اس گھر مین لیگیا تو حانث نہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لاد کر لیگیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو خواہ روک سکتا ہو یا نہین یہی عامہ مشائخ کا قول ہو اور یہی صحیح ہو- ب- اور اگر خالی ایک پاؤن اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہو- ق اور اگر پھسل کر کچھ گھر مین گر پڑا یا ہوا کے جھوکے نے اُسکو اندر گرا یا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتوی یہ کہ حانث ہو جائیگا- ط- قسم کھائی کہ اس بیت مین داخل نہوگا اور اُسکی کچھ نیت نہین ہو پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جسمین یہ بیت واقع ہو تو حانث نہوگا مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہو یعنے اُنکے محاورہ مین بیت ایک کوٹھری ہو اور جسمین کئی کوٹھریان ہون وہ منزل ہو اور جسمین کئی منزلین ہون وہ دار ہو اور ہمارے عرف مین دار و منزل و گھر سبکو بیت کہتے ہین تو صحن مین جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتوی ہو- یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابون مین مذکور ہو

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان مین ہو- **قال ومن حلف لایخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الی الآمر فصار کما اذا رکب دابة فخرجت ولو اخرجه مکرها لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیه لعدم الامر**- امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین مسجد سے باہر نجاؤنگا پھر اُسنے دوسرے کو حکم دیا جو اُسکو لاد کر باہر لیگیا تو حانث ہو گیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہو اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہو تو ایسا ہو گیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اسکو باہر لادے گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ فعل اُسکی جانب منتقل نہین ہوا کیونکہ اُسنے حکم نہین دیا- **ولو حمله برضاه لا بامره لایحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء**- اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لادے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول مین حانث نہوگا کیونکہ خالی رضامندی سے فعل منتقل نہین ہوتا ہو جبتک کہ حکم نہو- **قال ولو حلف لایخرج من داره الا الی جنازة فخرج الیها ثم اتی حاجة اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج**- اور امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہین نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُسنے استثنا کیا ہو اور بعد نکلنے کے کہین جانا یا نکلنا نہین ہوتا ہو- **ولو حلف لایخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج**- اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائیگا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہو گیا کیونکہ

گھر کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ **ولو حلف لا یاتیہا لم یحنث حتی یدخلہا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالے فأتیا فرعون فقولا لہ ولو حلف لا یذہب الیہا قیل ہو کالاتیان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال**۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آویگا تو حانث نہوگا یہانتک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنے ہیں پہونچ جانا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا فأتیا فرعون فقولا لہ یعنے اسے موسی مع ہارون دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو آلآیہ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ مکہ کو نجائیگا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنے جبتک داخل نہو حانث نہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے یعنے مکہ کی طرف نکلنے ہی سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال **وان حلف لیاتین البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر قبل ذلک مرجو**۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤنگا پھر نہ آیا یہانتک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہونچ جاوے **ف**۔ واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالی نے فرمایا من استطاع الیہ سبیلا یعنی حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جسکے پاس زادراہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اسکو میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالے بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ **ولو حلف لیاتینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعۃ الصحۃ دون القدرۃ فسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یاتہ حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالے وہذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر**۔ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤنگا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائیگی اور استطاعت قضا نہوگی یعنے اگر اُسکو اسباب وآلات صحت کے ساتھ میسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور بیان استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہوگیا ہو اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنے قاضی تصدیق نہیں کریگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے پس جب اُسنے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا ہاں اول معنے کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنے مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اُسنے حقیقی معنے مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے **ف**۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال **ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لہا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر**۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی مگر اُسکی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضروری ہے اسواسطے کہ اُسنے قسم سے ایسا نکلنا مستثنے کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُسنے

یہ نیت کی ہو کہ ایکبار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جاوے تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہین کریگا
کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلتے ہین لیکن ظاہر کے خلاف ہین - **ولو قال الا ان اذن لک فاذن لہا مرۃ واحدۃ فخرجت**
ثم خرجت بعدہا بغیر اذنہ لم یحنث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فینتہی الیمین بہ کما اذا قال حتے اذن لک - اور اگر اُسنے کہا
کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ مین تیرے واسطے اجازت دیدون پھر اُس عورت کو ایکبار اجازت دی اور وہ باہر گئی
پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حانث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا استعمال کریگے معنی یہ ہوے
کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ مین تجھے اجازت دیدون پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہوجائیگی
جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہانتک کہ مین تجھے اجازت دون **ف** - چنانچہ جب ایکبار
اجازت دی تو قسم کی انتہا ہوگئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہین ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ مین جو مسئلہ مین مذکور ہے
قسم کی انتہا ہوجائیگی - **ولو ارادت المرأۃ الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحنث**
وکذلک ان اراد رجل ضرب عبدہ فقال لہ آخر ان ضربتہ فعبدی حر فترکہ ثم ضربہ وہذہ تسمی یمین فور وتفرد
ابو حنیفۃ رح باظہارہ ووجہہ ان مراد المتکلم الردع عن تلک الضربۃ والخرجۃ عرفا ومبنی الایمان علیہ - اور اگر کسی شخص
کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہین ہوگی اسی طرح
اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اُسنے اپنے
غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہین مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حانث نہین ہوگا یعنے اُسکا غلام آزاد نہین ہوگا اور اس قسم کو
فوری قسم کہتے ہین اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے
سے جسکے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف مین یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے - **ولو قال لہ رجل اجلس فتغد**
عندی فقال ان تغدیت فعبدی حر فخرج فرجع الی منزلہ وتغدی لم یحنث لان کلامہ خرج مخرج الجواب
فینطبق علی السوال فینصرف الی الغداء المدعو الیہ بخلاف ما اذا قال ان تغدیت الیوم لانہ زاد علی حرف
الجواب فیجعل مبتدئا - اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھکر میرے پاس نہاری کہالے خالد نے جواب دیا کہ اگر مین نے نہاری
کہائی تو میرا غلام آزاد ہے پھر یہان سے اپنے گھر جاکر اُسنے نہاری کہائی تو حانث نہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام
بجاے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے متعلق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے
کہا ہو کہ اگر آج مین نے نہاری کہائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ مین حانث ہوکر غلام آزاد ہوجائیگا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے
بڑھا دیا پس الگ نئے سرے سے قسم کہانے والا ٹھہرایا جائیگا - **ومن حلف لا یرکب دابۃ فلان فرکب دابۃ عبد ماذون لہ مدیون لم یحنث**
عند ابی حنیفۃ رح الا انہ اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانہ لا ملک للمولی فیہ عندہ وان کان
الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لا یحنث ما لم ینوہ لان الملک فیہ للمولی لکنہ یضاف الی العبد عرفا وکذا
شرعا قال علیہ السلام من باع عبدا ولہ مال فہو للبائع الحدیث فتختل الاضافۃ الی المولی فلا بد من النیۃ
وقال ابو یوسف رح فی الوجوہ کلہا یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمد رح یحنث وان لم ینوہ لاعتبار
حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندہما - اگر شخص زید نے قسم کہائی کہ مین خالد کے جانور پر سوار نہونگا پھر خالد کے
غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہین ہے تو زید حانث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر
اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہوگا اگرچہ اُسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی
مملوک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام مین مولی کی کچھ ملک نہین ہے اور اگر

وہ غلام اسطرح قرضہ مین مستغرق نہو یا اُسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حانث نہین ہوگا تا وقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہین کیونکہ ایسے غلام مین مولی کی ملک باقی ہو یعنے غلام کا جانور بھی مولی کا جانور ہو لیکن عرف مین وہ غلام کا جانور کہلاتا ہو اور شرع مین بھی یہی حکم ہو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک مین کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولے کی طرف نسبت کرنے مین خلل ہوگا تو بیان نیت ہونا ضرور ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتون مین حانث ہوجائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولی کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہو یعنے نیت ضرور ہو اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت مین حالف ہوجائیگا اگرچہ نیت نکرے کیونکہ حقیقی ملک سولی کا اعتبار ہو کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک ہونا ممنوع نہیں ہوتا ہو **ف** خلاصہ یہ ہو کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دیدی تو عرف مین اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہو اگرچہ حقیقۃً مولی کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولی کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک واقع ہوجاتی ہو لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت مین خلل ہو لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہوجائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حانث ہوجائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہو اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہو۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان مین ہو۔ **قال ومن حلف لا یاکل من ہذہ النخلۃ** فہو علی ثمرہا لانہ اضاف الیمین الی مالا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وہو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصنعۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ **وان حلف لا یاکل من ہذا البسر** فصار رطبا فاکلہ لم یحنث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو یہ قسم اسکے پھلون پر واقع ہوگی کیونکہ اُسنے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہین جاتی ہو تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہو کیونکہ درخت ان پھلون کی پیدایش کا سبب ہو تو مجازاً سبب کو بولکر مسبب مراد لینا جائز ہو لیکن پھل سے حانث ہونے مین شرط یہ ہو کہ وہ کسی نئی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورہ انگور کھایا تو حانث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنے گدر نہ کھائیگا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہوجانے کے بعد اُسمین سے کھایا تو حانث نہین ہوگا۔ **وکذا اذا حلف لا یاکل من ہذا الرطب ومن ہذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث** لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ہذا الصبی او ہذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ہجران المسلم ممنوع لکلام منہی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤنگا پھر تر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہو کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہو اور یہی دودھ کا حال ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہو تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزون کو شامل نہ کیجائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہین بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نکرونگا پھر اُسکے بوڑھا ہوجانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا (حالانکہ قاعدہ مذکورہ یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہو

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ہذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث لان صفۃ الصغر فی ہذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینڈھا ہوجانے کے بعد اسکو کھایا تو حانث ہوجائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکے بڑے ہوجانے کے بعد بوڑھے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنے گدر نہیں کھاؤنگا اسنے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے۔ **ف** جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤنگا تو پختہ آم سے حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو میٹھے آم سے حانث نہوگا۔ ومن حلف لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والبسر المذنب علی عکسہ فیکون آکلہ آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤنگا اور نہ بسر کھاؤنگا پس اسنے مذنب کھایا یعنی وہ چھوارہ کہ دم کی طرف سے پختہ ہوگیا اور باقی گدر رہی تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب سے بھی حانث نہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگئی جیسے خریدنے کی قسم یعنے مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم میں تھوڑا سا گدر رہے اور مذنب اسکے برعکس ہوتا ہے تو اسکا کھانے والا ہوگیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہوگا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اسمیں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہوجاتا ہے یعنے خرید پر قیاس نہوگا۔ ولو حلف لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیہا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منہما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری شعیرا او لا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیہا حبات شعیر واکلہا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اسنے ایک خوشہ بسر کا یعنے گدر چھوارون کا خریدا جسمیں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہوگا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل بیان کثیر کے تابع ہوجائینگے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنے رطب نہ کھاؤنگا پھر گدر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھاجاتا تو حانث ہوجاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کرکے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بسر ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر گیہون خریدے جنمین جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے انکو کھایا تو کھانے سے حانث ہوجائیگا اور خریدنے میں حانث نہوگا بدلیل مذکورہ بالا۔ **ف** یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہون زیادہ ہیں تو انھیں کی خرید ثابت ہوگی اور جو خریدا نہیں کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہوجائیگا۔ قال ولو حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاؤہ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہوجائے کہ قرآن میں اسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالے ومن کل تاکلون لحما طریا یعنے

مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اُسکا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدایش خون سے ہے اور مچھلی مین
خون نہین ہے کیونکہ وہ پانی مین رہتی ہے ف — اور عرف مین مطلق گوشت خریدنے مین مچھلی کی طرف ذہن نہین جاتا اور قرآن
مین پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسنے قسم کھائی کہ مین فرش یا میخ پر نہین بیٹھونگا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے
بالاتفاق حانث نہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت مین مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہو جائیگا
عف - وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام - اور اگر اُسنے
سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے
ہوتی ہے ف — بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہوگا اور یہی صحیح ہے - ع ق - وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ
لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما - اور اسی طرح اگر اُسنے کلیجی
یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اسکی پیدایش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے
اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف مین حانث نہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہین ہوتی ف — یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف
مین گوشت نہین کہلاتی تو حانث نہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہیے ع - اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول مین
حانث ہو جائیگا اور یہی شافعی واحمد کا قول ہے اور دوسرے قول مین حانث نہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اور اگر سری و پائے
کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہین اور
اگر گوشت نہ کھانے کی قسم مین اُسنے چربی اور حلقی کی بھی نیت کی تو حانث ہو جائیگا ورنہ نہین اور یہی قول شافعی واحمد ہے
اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم مین ہے حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے - م ع - قال ولو حلف
لا یاکل او لا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث فی شحم الظہر ایضا وہو اللحم السمین
لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وہو الذوب بالنار ولہ انہ لحم حقیقۃ الا تری انہ ینشأ من الدم ویستعمل استعمالہ ویحصل بہ
قوتہ ولہذا یحنث باکلہ فی الیمین علے اکل اللحم ولا یحنث ببیعہ فی الیمین علی بیع الشحم وقیل ہذا بالعربیۃ فاما اسم پیہ
بالفارسیۃ لا یقع علی شحم الظہر بحال - اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہین کھائیگا یا نہین خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ
کی چربی کے سوائے کسی چربی مین حانث نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی مین بھی حانث ہو جائیگا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا
چربیلا گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اُسمین چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنے آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ
درحقیقت گوشت ہے کیا نہین دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے
اگر قسم کھائی کہ مین گوشت نہ کھاؤنگا تو اُسکے کھانے سے حانث ہو جاتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ چربی بیچونگا تو اُسکے بیچنے سے حانث
نہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی مین شحم الظہر کہنے مین ہے اور اگر فارسی مین پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال مین شحم الظہر
پر واقع نہین ہوتا ف — اور قول ابو حنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اُسنے
شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائیگا اور کافی مین ہے کہ شحم چار قسم ہے ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی چربی دوم وہ چربی جو
ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتون پر ہے پس ان تینون مین اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اُسمین بالاتفاق حانث ہوگا
ع - ولو حلف لا یشتری او لا یاکل لحما او شحما فاشتری الیۃ او اکلہا لم یحنث لانہ نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال
اللحوم والشحوم - اور اگر قسم کھائے کہ گوشت یا چربی نہین خریدونگا یا نہین کھاؤنگا پھر اُسنے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث
نہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہین ہوتی ف — اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤنگا
پھر بھیڑ یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اسی پر فتوے ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھینس کا

گوشت کھایا تو حانث ہوگا - ع - ومن حلف لا یاکل من ہذہ الحنطۃ لم یحنث حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہا لم یحنث
عند ابی حنیفۃ رح وقالا ان اکل من خبزہا حنث ایضاً لانہ مفہوم منہ عرفاً ولابی حنیفۃ رح ان لہ حقیقۃ مستعملۃ فانہا
تقلی وتغلی وتوکل قضما وہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضمہا حنث عندہما ہو
الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارۃ بقولہ فی الجامع حنث ایضاً - اگر قسم
کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اُسکو چبا کر نہ کھائے حانث نہیں ہوگا اور اگر اسنے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام
ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُسکی روٹی کھائی تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ اس قسم سے عرف
مین روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنے روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنے مستعمل
ہین کیونکہ گیہوں اوبال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہین اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلی ہوتی ہے یعنے
اُسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہون کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائیگا
یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار
داخل ہو حانث ہوجاتا ہے اور اسی طرف کتاب مین اشارہ کیا کہ روٹی کھانے مین بھی حانث ہوجائیگا ف - یعنی لفظ بھی سے
ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث ہوگا - قال ولو حلف لا یاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینہ
غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منہ - اگر اُسنے قسم کھائی کہ مین اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیان کھائین تو حانث
ہوگیا کیونکہ بعینہ آٹا نہین کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اُسپر قسم رکھی جائیگی - ولو استفہ کما ہو لا یحنث ہو الصحیح
لتعین المجاز مرادا - اور اگر اُسنے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہین - و
لو حلف لا یاکل خبزا فیمینہ علی ما یعتاد اہل المصر اکلہ خبزا وذلک خبز الحنطۃ والشعیر لانہ ہو المعتاد فی غالب
البلدہ - اور اگر اُسنے قسم کھائی مین روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت مین جسکو روٹی کے طور پر کھاتے ہین اُسی پر قسم
واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہرون مین اسی روٹی کی عادت ہے - ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث
لانہ لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ - اور اگر اُسنے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا
کیونکہ اُسکو مطلقاً روٹی نہین کہتے ہین لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہین م
کذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدۃ طعامہم ذلک
یحنث - اسی طرح اگر اُسنے عراق کے ملک مین چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ وہان کے لوگون مین اسکی عادت
نہین ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جنکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہوجائیگا - ولو حلف
لا یاکل الشواء فہو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی
ما یشوی من بیض او غیرہ لمکان الحقیقۃ - اور اگر قسم کھائی کہ بھنا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن
و گاجر و شکرقند پر نہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اُسنے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت
کی ہو تو حقیقی معنے پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی - وان حلف لا یاکل الطبیخ فہو علی ما یطبخ من
اللحم وہذا استحسان اعتبارا للعرف وہذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ہو متعارف وہو اللحم المطبوخ
بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشدیدا وان اکل من مرقہ یحنث لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخا
اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم لحاظ عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مطبوخ
کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی مین پکایا ہوا گوشت ہے لیکن اگر اُسنے گوشت کے

سواکسی دوسری چیزون کی بھی نیت کی تو اُسکے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اسمین اُسکی سختی بڑھتی ہو اور اگر اُسنے مطبوخ گوشت کا
شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا اسلیے کہ اسمین گوشت کے اجزا موجود ہین اور اسلیے کہ اُسکو بھی طبیخ کہتے ہین۔ ومن حلف
لا یاکل الرؤس فیمینہ علی ما یکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکنس وفی الجامع الصغیر ولو حلف
لا یاکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وہذا
اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ
کما ہو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ مین سریان نکھاؤنگا تو اسکی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو جابران مین ڈالکر شہر مین
بیچی جاتی ہو اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤنگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گاے اور بکری کی سرون پر
واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہو چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ مین گاے
اور بکری دونون کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ مین فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ مین جیسی عادت
ہو ویسا فتوی دیا جائیگا یہی مختصر قدوری مین مذکور ہو۔ وقال وان حلف لا یاکل فاکہۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا
او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح
حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہۃ اسم لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم
بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وہذا المعنی
موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما
اما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم
بغیرہا وابو حنیفۃ رح یقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا ویتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ
للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا
کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین فاکہہ نہ کھاؤنگا پھر اُسنے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہوگا اور اگر سیب
یا خربزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار
مین بھی حانث ہو جائیگا اور اصل اسمین یہ ہو کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہین جسکے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ
کیا جاوے یعنی اصلی غذاے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جاوے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری
ہو تو اُسکا خشک و تازہ برابر ہو حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہین ہوتا ہو یعنے خشک خربزہ کہین استعمال نہین ہوتا پھر تفکہ
کے معنے سیب اور اور اُسکے مانند چیزون مین موجود ہین تو ایسی چیزون سے حانث ہو جائیگا اور ککڑی اور کھیرے مین موجود نہین
ہین کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہین تو انکے کھانے سے حانث نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزون
مین صاحبین یہ کہتے ہین کہ تفکہ کے معنے انمین موجود ہین کیونکہ یہ فواکہ مین سے زیادہ عمدہ ہین اور دوسری چیزون سے
انمین لذت کے معنے زیادہ پائے جاتے ہین اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہین کہ یہ چیزین بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کیجاتی ہین
تو خالی لذت کے معنی مین کمی ہوگئی کیونکہ انکا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان مین سے
خشک ہو جائین وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہین ف محیط مین کہا کہ عرف مین جو
چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ مین ہو ورنہ نہین اور یہی بہتر قول ہو۔ ع۔ قال ولو حلف لا یأتدم فکل شئ اصطبغ
بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کل ما یوکل مع الخبز غالبا فہو
ادام وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الادام من الموادمۃ وہی الموافقۃ وکل ما یوکل مع الخبز موافق لہ

کاللحم والبیض ونحوہ ولہما ان الادام مایؤکل تبعا والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائما بہ فی ان لا یؤکل علی الانفراد حکما وتمام الموافقۃ فی الامتزاج ایضا والخل وغیرہ من المائعات لا یؤکل وحدہا بل یشرب والملح لا یؤکل بانفرادہ عادۃ ولانہ یذوب فیکون تبعا بخلاف اللحم وما یضاہیہ لانہ یؤکل وحدہ الا ان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادام ہو الصحیح - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین ادوم کے ساتھ نہ کھاؤنگا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہے پس بھونا گوشت ادام نہین ہے یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور نمک ادام ہے اور یہ ابوحنیفہ رح و ابویوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ ادام ہے اور یہی ابویوسف سے بھی ایک روایت ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ موادمت سے نکالا گیا ہے جسکے معنی موافقت کے ہین اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اسکے موافق ہے جیسے گوشت وانڈا اور اسکے مانند چیزین اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف مین وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کرکے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃً ملانے مین ہے تاکہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور پوری موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونون ایک مین ملائی جائین اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزین اکیلی کھائی نہین جاتی ہین بلکہ پی لیجاتی ہین اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہین اور وہ گھل بھی جاتا ہے تو تابع ہوجاتا ہے بخلاف گوشت اور اسکے مانند چیزون کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہین لیکن اگر اُسنے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُسکی نیت کے موافق یہ چیزین بھی داخل قسم ہونگی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے مین اُسپر سختی بڑھتی ہے (یعنی آسانی نہین ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسپر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور انگور اور خربزہ ادام نہین ہین یہی صحیح ہے - واذا حلف لا یتغدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظہر والعشاء من صلوۃ الظہر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی عشاء ولہذا یسمی الظہر احد صلوتی العشاء فی الحدیث - اور اگر عربی مین قسم کھائی لا یتغدی یعنے مین غداء نہ کھاؤنگا بغین معجمہ و دال مہملہ تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اُسکو عشاء کہتے ہین اسی وجہ سے حدیث مین نماز ظہر کو عشاء کی دو نماز ون مین سے ایک نماز کہا گیا ہے

ف - یہ حدیث صحیحین مین کتاب الصلوۃ کے باب سہو مین ہے - والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اہل کل بلدۃ فی حقہم ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر وقال عنیت شیئا دون شیء لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تنصیصا والمقتضی لا عموم لہ فلغت نیۃ التخصیص فیہ - اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اُسکو سحری کہتے ہین یعنی سحر کے اندر نہین کھایا جاتا ہے پھر غداء اور عشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہے یعنے اگر صبح کو ایک نوالہ منھ مین ڈال لیا تو وہ غداء نہوگا پھر ہر ایک شہر والون کے حق مین اُنہین کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہوجائے اور اگر کسی نے کہا اگر مین نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے بعض چیزین مراد لی تھین اور بعض نہین تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا اور دیانت مین بھی اُسکی تصدیق نہوگی کیونکہ نیت اُسی چیز مین صحیح ہوتی ہے جو لفظ مین لائی جائے حالانکہ یہان پہننے و کھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ مین مذکور نہین اور اگر کہو کہ پہنا و کھانا اسکو مقتضی ہے تو اسکے واسطے عموم نہین ہوتا ہے اور جب تعمیم نہ ہوئی تو تخصیص کی نیت لغو ہوگی

ف - واضح ہو کہ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعوی کیا کہ مین نے خاصکر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہو سکتی ہو چنانچہ فرمایا- **وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصۃ لانہ نکرۃ فی محل الشرط فتعم فعملت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضاء**- یعنی اگر اُسنے کہا کہ اگر مین نے کپڑا پہنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہی پھر تخصیص کا دعوی کیا تو دیانت مین تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہین کریگا کیونکہ جو لفظ اُسنے بیان کیا یعنے کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل مین نکرہ ہی تو وہ عام ہوگیا پس خاص ہونے کی نیت ہمین کارآمد ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہی لہذا قاضی اُسکی تصدیق نہین کریگا قال **ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منہا باناء لم یحنث حتی یکرع منہا کرعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا شرب منہا باناء یحنث لانہ المتعارف المفہوم ولہ ان کلمۃ من للتبعیض وحقیقۃ فی الکرع وہی مستعملۃ ولہذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا**- اور جسنے قسم کھائی کہ دریاے دجلہ سے نہین پیئیگا پھر برتن سے اُس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہین ہوگا یہانتک کہ دجلہ سے مُنھ لگا کے پیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ عرف مین اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ اسمین سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہی کہ کچھ اُسمین سے پیے اور اُسکے حقیقی معنی یہی ہین کہ منھ لگا کر پیے اور اسطرح پینا لوگون مین رائج ہی اور اسی وجہ سے منھ لگا کے پینے مین سب کے نزدیک حانث ہوجاتا ہی پس جب حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنے لینا ممنوع ہین اگرچہ مجازی معنے عرف مین رائج ہون- **وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منہا باناء حنث لانہ بعد الاغتراف بقی منسوبا الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ**- اور اگر اُسنے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیونگا پھر دجلہ سے برتن مین لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ برتن مین لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہی اور یہی شرط تھی تو ایسا ہوگیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُسنے اُس نہر مین سے پیا ف حالانکہ اس نہر سے پینے مین حانث ہوتا ہی تو برتن مین لینے سے بھی حانث ہوگا- **ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأتہ طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیہ ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کلہ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالے واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندہما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولہذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ**- جس شخص نے کہا کہ اگر مین یہ پانی جو اس کوزہ مین ہی آج نہ پیون تو میری جورو طالق ہی حالانکہ کوزے مین کچھ پانی نہتھا تو حانث نہین ہوگا خواہ اُسکو کوزہ مین پانی نہونا معلوم ہو یا نہو اور اگر اسمین پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتون مین حانث ہوجائیگا یعنے جب دن گذر جاوے تب حانث ہو جائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہین بلکہ اللہ تعالی کی قسم ہی تو بھی یہی اختلاف ہی یعنے اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ مین جو پانی ہی پیونگا تو اس صورت مین یہی اختلاف ہی اور اس اختلاف کی اصل یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہی کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہین ہی اور اُن دونون کی دلیل یہ ہی کہ قسم تو اسواسطے منعقد کیجاتی ہی کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہی کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہین کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہی کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہو گیا ایسے طور پر کہ اُسکے خلیفہ مین اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہی ور لیعنے زبان سے جب اُسنے قسم نکالی تو ہم اُسکو لغو نہین کرینگے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہین ہی تو کفارہ دینا ممکن ہی پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے، اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہین کہ خلیفہ ابتدا ہی اصل کا ہوتا ہی تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہی تاکہ خلیفہ کے حق مین منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہین منعقد کرتے ہین

ف — یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ یا جانشین ہو جائے اسلیے کہ جب اصل ہی نہیں منعقد ہوئی تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحنث عندہما وعند ابی یوسف رح یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولہم جمیعا فابو یوسف رح فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التوقیت للتوسعۃ فلا یجب الفعل الا فی اخر الوقت فلا یحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وہما فرقا بینہما ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی ہذہ الحالۃ — اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجود پانی بہا دیا گیا ہو تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنے درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گذرنے پر حانث ٹھہرایا اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اسلیے ہوتا ہے کہ اسوقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا (ہم) واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن گذرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنے پانی ندارد ہے تو فی الحال حانث ہو گیا اور امام ابوحنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزہ کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ ندارد ہے تو قسم میں حانث ہو گیا جیسے اگر حالف مر جائے حالانکہ پانی باقی ہے تو حانث ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اسوقت کے آخری جزو میں واجب ہوگا اور آخری جزو پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہونے کی صورت میں ابتدا سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف — یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور رہے اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو — ع — قال ومن حلف لیصعدن السماء اولیقلبن ہذا الحجر ذہبا انعقدت یمینہ وحنث عقیبہا وقال زفر رح لا تنعقد لانہ مستحیل عادۃ فاشبہ المستحیل حقیقۃ فلا ینعقد ولنا ان البر متصور حقیقۃ لان الصعود الی السماء ممکن حقیقۃ الا تری ان الملائکۃ یصعدون السماء وکذا تحول الحجر ذہبا بتحویل اللہ تعالیٰ واذا کان متصورا ینعقد الیمین موجبا لخلفہ ثم یحنث بحکم العجز الثابت عادۃ کما اذا مات الحالف فانہ یحنث مع احتمال اعادۃ الحیوۃ بخلاف مسألۃ الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز وقت الحلف ولا ماء فیہ لا یتصور فلم ینعقد — اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤنگا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کر دونگا تو قسم منعقد ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حانث ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان پر چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کریگی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حانث ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مر جائے تو اسکے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اسواسطے کہ قسم کے وقت وہ پانی کوزہ میں موجود ہو اسکا پینا

حالانکہ اُسمین کچھ بھی نہ تھا مقصود نہین ہو تو قسم ہی منعقد نہوگی ف اور اس مسئلہ مین شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہو اور یہی قول اظہر ہو۔ ع۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام مین قسم کھانے کے بیان مین ہو۔ قال ومن حلف لا یکلم فلانا فکلمہ وھو بحیث یسمع الا انہ نائم حنث لانہ قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکنہ لم یفہم لنومہ فصار کما اذا ناداہ وھو بحیث یسمع لکنہ لم یفہم لتغافلہ وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشائخنا رح لانہ اذا لم ینتبہ کان کما اذا ناداہ من بعید وھو بحیث لا یسمع صوتہ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین فلان سے بات نکرونگا پھر ایسے طور پر اُس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہو مگر وہ خواب مین تھا تو یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ اُسنے اُس شخص سے کلام کیا اور اُسکے کان تک پہونچ گیا و لیکن وہ خواب کی وجہ سے نہین سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اُسکو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہو کہ کلام کو سن سکتا ہو مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہین سمجھا حالانکہ اس صورت مین وہ حانث ہو جاتا ہو اور مبسوط کی بعض روایات مین یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُسکو جگا دیا تو حانث ہو جائیگا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین (یہی صحیح ہو التحفۃ ۔ م۔) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اُسکو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہو کہ اسکی آواز نہین سُن سکتا ہو۔ ولو حلف لا یکلمہ الا باذنہ فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حتی کلمہ حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ھو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسف رح لا یحنث لان الاذن ھو الاطلاق وانہ یتم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی ما مر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نکرونگا مگر باذن یعنے زید کی اجازت سے پھر زید نے اُسکو اجازت دیدی مگر اُسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ اُسنے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہو جسکے معنے آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان مین پڑنے سے مشتق ہو اور آگاہ ہونا یا کان مین پڑنا بدون سُننے کے متحقق نہوگا اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہین ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہین یعنی اجازت و اباحت دینا اور یہ خالی اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہو جیسے رضا خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہو اور ہم کہتے ہین کہ رضا تو دل کے اعمال مین سے ہو اور اذن کا یہ حال نہین ہو جیسا کہ اوپر گذرا ف اور فتاوی صغری وتتمہ مین نوازل سے مذکور ہو ایک نے قسم کھائی کہ اُسکی زوجہ بدون اسکے اذن کے نہ نکلیگی پھر اُسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہین سُنا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول مین یہ اذن نہین ہو اور ابو یوسف وزفر کے قول مین اذن ہو۔ ع۔ قال وان حلف لا یکلمہ شہرا فھو من حین حلف لانہ لو لم یذکر الشہر یتابد الیمین وذکر الشہر لاخراج ما وراءہ فبقی الذی یلی یمینہ داخلا عملا بدلالۃ حالہ بخلاف ما اذا قال واللہ لاصومن شہرا لانہ لو لم یذکر الشہر لم یتابد الیمین فکان ذکرہ لتقدیر الصوم بہ وانہ منکر فالتعیین الیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نکرونگا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر نکرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے لیے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اسواسطے ہو کہ مہینے کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہو وہ داخل رہا بدلیل اُسکی حالت کے یعنی غصہ اُسکو فی الحال بھرا ہوا ہو بخلاف اسکے کہ اگر اُسنے کہا کہ واللہ مین ایک مہینہ روزہ رکھونگا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا اسواسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نکرتا تو ہمیشہ اُسپر روزہ رکھنا واجب نہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اسواسطے ہو کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جاے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہین بلکہ نکرہ ہو تو معین کرنے کا اختیار اُسکو حاصل ہو ف یعنی اُسپر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینے کے روزے رکھے تو اُسکو اختیار ہو کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرلے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاتہ

لایحنث وان قرأ فی غیر صلوٰۃ حنث وعلیٰ ہذا التسبیح والتہلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیہما وہو قول الشافعیؒ
لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لایصلح فیہا شیٔ من
کلام الناس وقیل فی عرفنا لایحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لایسمی متکلما بل قاریا ومسبحا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام
نہیں بولونگا پھر اسنے نماز مین قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہوجائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ
یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز مین کہا تو حانث نہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں مین حانث
ہوجائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز مین یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اسمین لوگون کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما
نے فرمایا کہ ہمارے عرف مین نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ بات
کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اُسکو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہین ف یہی قول فقیہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید و
عتابی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا قرن
بفعل لایمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لایمتد۔ اور اگر اسنے کہا کہ جس روز فلان شخص
سے کلام کرون تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونون پر ہوگا یعنے خواہ دن مین کلام کرے یا رات مین کلام کرے اسکی جورو
طالقہ ہوجائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوجاتا ہے اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافرون سے اپنی پیٹھ پھیریگا یعنے جہاد مین کسی وقت بھی کافرون سے پیٹھ پھیر کر بھاگے تو مستوجب
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہو۔ وان عنی النہار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ ایضا و
عن ابی یوسف رح انہ لایدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانہ
حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اسنے فقط دن ہی دن کی نیت
کی ہو تو قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا کیونکہ یہ لفظ اس معنے مین بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہین
کریگا کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ جس رات مین فلان شخص سے کلام کرون تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم
فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی مین ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات
کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی مین نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم
فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد
القدوم والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتہیۃ بعدہا فلا یحنث بالکلام بعد انتہاء الیمین
اور اگر اُسنے یون کہا کہ اگر مین نے فلان سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہانتک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے
اجازت دے یا یہانتک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالقہ ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلان شخص سے کلام
کر لیا تو حانث ہوگیا یعنی اُسکی زوجہ کو طلاق پڑ گئی اور اگر اسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلان شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ
زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دیگئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہوجاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد
کلام کر لینے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف رح لان الممنوع عنہ کلام ینتہی بالاذن
والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایۃ تتأبد الیمین۔
اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہوگئی اسمین امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت
یا آنے پر ہو رہا جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہوسکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متصور ہونا شرط

نہین تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہو جائیگی ف۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کریگا تو اُسکی زوجہ طالقہ ہو جائیگی سوم حلف
لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدہ او بانت منہ امرأتہ او عادی
صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانہ عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبۃ
ولم یوجد فلا یحنث قال رضی اللہ عنہ ہذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق وفی اضافۃ النسبۃ عند محمد رح یحنث کالمرأۃ والصدیق
قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالہجران فلا یشترط دوامہا فیتعلق
الحکم بعینہ کما فی الاشارۃ ووجہ ما ذکر ہہنا وہو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ہجرانہ لاجل المضاف الیہ
ولہذا لم یعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جسنے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نکرونگا اور کسی خاص غلام کی
نیت نہین کی یا قسم کھائی نہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہین کرونگا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اُسکی زوجہ
اُس سے بائنہ ہو گئی یا اُسکے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اُسنے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ اُسنے اپنی
قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل مین واقع ہوگا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہی یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیون سے رکھا جنکو فلان
شخص کے ساتھ نسبت ہی خواہ نسبت ملک ہی جیسے غلام فلان یا نسبت نکاحی یا دوستی ہی پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہین ہوگا
اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک مین تو تینون امامون کا اتفاق ہی کہ حانث نہین ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت مین
امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائیگا جیسے اُسکی زوجہ یا دوست سے کہا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہین ہی تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد
نے زیادات مین اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہی کیونکہ اصل مقصود یہ ہی کہ اس عورت سے اور
اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونون سے ذاتی نفرت ہی اور فلان کی زوجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے
ہی تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہین ہی پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ مین ہوتا ہی یعنی مثلاً کہا کہ فلان
کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نکرونگا تو جب کبھی ان دونون سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہی اگرچہ فلان سے زوجیت
یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہان مذکور ہی یعنی فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہوگا یہ جامع الصغیر کی روایت ہی اور
اسکی وجہ یہ ہی کہ شاید اُسکی غرض یہ ہو کہ ان دونون کو بوجہ فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اُسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین
نہین کیا (اور شاید ان دونون کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک
کی وجہ سے حانث نہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا او امرأۃ فلان بعینہا او صدیق
فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحنث
فی العبد ایضا وہو قول زفر رح۔ اور اگر اُسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام سے
یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نکرونگا پھر فلان شخص کی طرف ان لوگون کی نسبت
نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے مین حانث نہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے مین حانث
ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے مین بھی حانث ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہی ف۔ اور یہی امام شافعی و مالک
و احمد کا قول ہی۔ وان حلف لا یدخل دار فلان ہذہ فباعہا ثم دخلہا فہو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد وزفر رح ان
الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکونہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ
وصار کالصدیق والمرأۃ ولہما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تہجر ولا تعادی
لذواتہا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکہا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ
اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعیین بخلاف ما تقدم - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر مین نجاؤنگا پھر فلان شخص نے اُسکو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہان داخل ہوا تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کردینے مین پھر پورے شناخت ہوجاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہوجاتی ہے بخلاف نسبت کے تو بیان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہوگئی پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کے اندر ہے یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسنے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نکرونگا کیونکہ یہ چیزین بذات خود ایسی نہین ہین کہ جنکو چھوڑا جائے یا جنسے عداوت کیجائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اُسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہین ہے کہ اُس سے عداوت کیجائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہے جو ان چیزون کے مالک مین موجود ہے تو قسم اُسی وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونون سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہوسکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور باعث قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلان شخص مین خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہین ہے اسی واسطے اُسنے معین نہین کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلان شخص مین کوئی امر ہے - قال وان حلف لا یکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذہ الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ - جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ مین اس چادر والے سے بات نکرونگا پھر اُسنے چادر فروخت کردی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہین ہے سوائے شناخت کے کیونکہ چادر مین کوئی ایسی بات نہین ہے جس سے آدمی سے عداوت کیجائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہوگیا جیسے اشارہ سے کہا کہ مین اس آدمی سے کلام نکرونگا - ومن حلف لا یکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وہذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ مین اس جوان سے کلام نکرونگا پھر اُس سے ایسی حالت مین کلام کیا کہ وہ بوڑھا ہوگیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہوجائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر مین صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہین ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق مین بیان ہوچکا -

فصل - فصل قسم متعلق باوقات - قال ومن حلف لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان فہو علی ستۃ اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالی ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد بہ ستۃ اشہر قال اللہ تعالی تؤتی اکلہا کل حین وہذا ہو الوسط فینصرف الیہ وہذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتأبد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فہو علی ما نوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ - اگر زبان عربی مین قسم کھائی لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنے مین کلام نہین کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہین ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہین اللہ تعالے نے فرمایا تؤتی اکلہا کل حین اور یہی درمیانی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھر گئی اور یہ امر اسواسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہین ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نکرنا تو عادت مین بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہین ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ

کے ہے اور اگر اُس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگیا کہ جو ہمنے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیتک منذ حین اور اسکے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنے لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے جب اسکی کچھ نیت نہو اور اگر کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اُسنے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ **وکذلک الدہر عندہما وقال ابوحنیفہ رح الدہر لا ادری ما ہو وہذا الاختلاف فی المنکر ہو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لہما ان دہرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دہر بمعنی وابوحنیفہ رح توقف فی تقدیرہ لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔** اور اسی طرح اگر اُسنے عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمہ دہرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف اسی صورت میں ہے کہ اُسنے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین وزمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ما رأیتک منذ حین اور ما رأیتک منذ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنے مراد لیتے ہیں اور ابوحنیفہ نے دہر کی مقدار میں اسواسطے توقف کیا کہ قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ حین وزمان خواہ الف لام سے بولا جاوے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جاوے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اُسکو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنے دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کرسکتا ہے لہٰذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہوسکتا کہ اُسنے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے اُسی پر قسم ہوگی اور جب اُسنے کوئی معنے مراد نہیں لیے تو اسکی مقدار معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔ **ولو حلف لا یکلمہ ایاما فہو علی ثلثۃ ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وہو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فہو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفہ رح وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشہور فہو علی عشرۃ اشہر عندہ وعندہما علی اثنی عشر شہرا لان اللام للمعہود وہو ما ذکرنا لانہ یدور علیہما ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ۔** اور اگر اُسنے عربی میں قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی دونوں تک بات نکرونگا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے (لیکن اردو وفارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابوحنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو ہمنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہاے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہے ف۔ یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اسکے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں بس عشر انتہاے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کا لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ وسات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار ہوا اور عنایہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابوحنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہوسکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عندہ فی الجمع والسنین وعندہما ینصرف الی العمر لانہ لا معہود دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔

ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ رح عشرۃ ایام لانہ اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان ما زاد علیہا تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانہ یذکر فیہا بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی (اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأتہ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدۃ والدم بعدہ نفاس وامہ ام ولد لہ فیتحقق الشرط وہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اسکے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہو جائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اسکو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اسکی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام ولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی

ولو قال اذا ولدت ولدا فہو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحدہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق واحد منہما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فینحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وہی الجزاء ولابی حنیفۃ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانہ قصد اثبات الحریۃ جزاء وہی قوۃ حکمیۃ تظہر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانہ لا یصلح مقیدا۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزاء ہے قسم بس قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جسمیں حیات ہو اسواسطے کہ حالف نے اسکی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہوگیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچے کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذا قال اول عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق

اگر کہا کہ پہلا غلام جسکو کہ مین خریدون وہ آزاد ہی پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہی جو سب سے سابق ہی یعنی دوسرا اُسکے ساتھ شریک نہو۔ فان اشتری عبدین معاثم آخر لم یعتق واحد منہم لانعدام التفرد فی الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیۃ۔ اور اگر اُسنے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا تو انمین سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ پہلے دونوں مین سے کوئی اکیلا نہین ہی اور تیسرا سب سے پہلا نہین ہی تو پہلا ہونا نہ ارد ہی۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد بہ التفرد فی حالۃ الشراء لان وحدہ للحال لغۃ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین اُسنے یون کہا ہو کہ پہلا غلام جسکو مین خریدون درحالیکہ اکیلا ہو تو وہ آزاد ہی تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت مین اکیلا ہونا مراد ہوتا ہی کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہی یعنے خرید کا حال ہی اور اکیلا خرید ہونے مین تیسرا غلام سب سے اول ہی۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان الآخر لفرد لاحق ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اُسنے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو مین خریدون وہ آزاد ہی پھر ایک غلام خرید کر مرگیا تو یہ غلام آزاد نہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہی جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی سابق نہین ہی تو یہ غلام لاحق یعنے آخر بھی نہوا۔ ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق فاتصف بالآخریۃ اور اگر اُسنے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا خود مرگیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہی تو آخری ہونے کا وصف اسمین پایا گیا۔ ویعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفۃ رح حتی یعتبر من جمیع المال وقالا یعتق یوم مات حتی یعتبر من الثلث لان الآخریۃ لا تثبت الا بعدم شراء غیرہ وذلک تحقق بالموت فکان الشرط تحققا عند الموت فیقتصر علیہ ولابی حنیفۃ رح ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخریۃ من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی ہذا الخلاف تعلیق الطلقات الثلث بہ وفائدتہ تظہر فی جریان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خریدنے کے روز سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنے خرید کے وقت حالت صحت مین مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولے کے مرنے پر ہوا تو اسکی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولے کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنے گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اسواسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہین ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے اور یہ بات مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ موت نے یہ بات تبلا دی کہ یہی آخری غلام ہی اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہوگیا تھا یعنی اُسوقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جبسے آخری ہوا اُسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت مین ہی کہ آخری ہونے کے ساتھ تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہونے مین ظاہر ہوگا فقط۔ اسکی توضیح یہ ہی کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے مین نکاح کرون وہ تین طلاق سے طالقہ ہی پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جسکے تین حیض گذرنے کے بعد خود مرگیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہوکر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طالقہ ہوئی جسوقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہوگی۔ ومن قال کل عبد بشرنی بولادۃ فلانۃ فہو حر فبشرہ ثلثۃ متفرقین عتق الاول لان البشارۃ اسم لخبر یغیر بشرۃ الوجہ ویشترط کونہ سارا بالعرف وہذا انما تحقق من الاول اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھکو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہی پھر اُسکو تین غلامون نے متفرق بشارت دی یعنے ایکے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہین جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف مین یہ شرط ہی کہ وہ خوشخبری ہو یعنے خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جاوے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشروہ معا عتقوا لانہا تحققت من الکل۔ اور اگر سبھون نے ساتھ ہی اُسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی - ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حر فاشتراه ینوی بہ کفارة یمینہ لم یجزہ لان الشرط
قران النیۃ بعلۃ العتق وہی الیمین فاما الشراء فشرط - اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اسکو اس نیت سے
خریدا کہ اُسکے کفارۂ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
ہے فقط یعنی جب اُسکو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہوگیا اور کفارہ اُسوقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ
کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہوگا -
وان اشترے اباہ ینوی عن کفارة یمینہ اجزاہ عندنا خلافا لزفر والشافعی رح لهما ان الشراء شرط
العتق فاما العلۃ فهی القرابۃ وہذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالتہ وبینهما منافاة ولنا ان
شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام لن یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ جعل
نفس الشراء اعتاقا لانہ لا یشترط غیرہ فصار نظیر قولہ سقاہ فارواہ - اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ
اُسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اسمین زفر و شافعی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل
یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی
ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب
کو خریدنا اسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ
کو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہوجائے رواہ مسلم والاربعۃ اسمین خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
نہیں لگائی ہے تو گویا نظیر اسکی عرب کا یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اُسکو پانی پلاکر سیراب کردیا - ولو اشتری ام ولدہ لم یجز ومعنی
ہذہ المسألۃ ان یقول لامۃ قد استولدہا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی ثم اشتراہا فانها تعتق لوجود
الشرط ولا تجزیہ عن الکفارة لان حریتہا مستحقۃ بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال
القنۃ ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی حیث یجزیہ عنها اذا اشتراہا لان حریتہا غیر مستحقۃ بجہۃ اخری فلم
یختل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ
کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا تھا اسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر
اُسکو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوجائیگی ولیکن کفارۂ قسم سے کافی نہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
خود مستحق ہوچکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنے اسکی ام ولد نہیں ہے کہا
کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارۂ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری جہت سے
مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہوگئی پس کفارہ ادا ہوجائیگا
ومن قال ان تسریت جاریۃ فهی حرة فتسرے جاریۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقها لمصادفتها
الملک وہذا لان الجاریۃ منکرة فی ہذا الشرط فیتناول کل جاریۃ علی الانفراد - اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
لاؤں تو وہ آزاد ہے پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہوگئی کیونکہ یہ قسم اسکی
ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کرکے کل باندیوں کو شامل ہے - وان اشتری جاریۃ
فتسراہا لم تعتق بہذہ الیمین خلافا لزفر رح فانہ یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا
قال لاجنبیۃ ان طلقتک فعبدی حر یصیر التزوج مذکورا ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورة صحۃ التسری وہو شرط
فیتقدر بقدرہ فلا یظهر فی حق صحۃ الجزاء وہو الحریۃ وفی مسألۃ الطلاق انما یظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال

لما ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا فهذه وزان مسالتنا - اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو اپنے تحت مین لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہوگی اور اسمین زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہی زفر کہتے ہین اپنے تحت مین جب ہی صحیح ہوتا ہی کہ ملک موجود ہو تو تحت مین لانے کا ذکر یہی ملک مین لانے کا ذکر ہی تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین تجھے طلاق دون تو میرا غلام آزاد ہی تو نکاح مین لانا گویا مذکور ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہی کہ تحت مین لانا صحیح ہو اور یہان تحت مین لانا شرط ہی پس جہانتک ضرورت ہی وہانتک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق مین ملک ظاہر نہوگی اور طلاق کے مسئلہ مین بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق مین ظاہر ہوتی ہی نہ جزا کے حق مین حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین تجھے طلاق دون تو تو مطلقہ ثلثہ ہی پھر اس سے نکاح کرکے اسکو طلاق دی تو تین طلاقین واقع نہونگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہی - ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امہات اولاده ومدبروه وعبیده لوجود الاضافة المطلقة فی ہؤلاء اذ الملک ثابت فیہم رقبة ویدا - اور جسنے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہی تو اسکی ام ولد باندیان اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہوجائینگے کیونکہ ان لوگون کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلیے کہ ملک ان سب مین ازراہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہی - ولا یعتق مکاتبوه الا ان ینویہم لان الملک غیر ثابت یدا ولہذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النیة - اور اسکے مکاتب مملوک آزاد نہونگے مگر اس صورت مین کہ انکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب مین ازراہ قبضہ ثابت نہین ہی یعنی مکاتب اپنے ہاتھون کی کمائی کا خود مختار ہی اسی واسطے اسکی کمائی کا مالک مولی نہین ہوتا ہی اور مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہین ہی بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت مین نقصان ہی تو نیت ہونا ضرور ہی - ومن قال لنسوة لہ ہذه طالق او ہذه وہذه طلقت الاخیرة ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمة او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین ثم عطف الثالثة علی المطلقة لان العطف للمشارکة فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدٰکما طالق وہذه کذا اذا قال لعبیده ہذا حر او ہذا وہذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا - اگر کسی نے اپنی عورتون سے کہا کہ یہ عورت طالقہ ہی یا یہ اور یہ یعنی تین عورتون کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہوجائیگی اور پہلی دونون عورتون مین اسکو اختیار باقی ہی یعنے دونون مین سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہی کہ دونون مین سے کسی ایک مین یہ حکم ثابت ہو اور اسنے پہلے دونون کے درمیان حرف یا داخل کیا ہی پھر اسنے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہی کیونکہ عطف واو حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہی تو وہ خاصکر اپنے محل پر رہیگا گویا اسنے یون کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہی اسی طرح اگر اپنے غلامون سے کہا یہ غلام آزاد ہی یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہوجائیگا اور پہلے دونون مین اسکو اختیار ہی بدلیل مذکورۂ بالا — یعنی حرف (یا) پہلی دونون مین سے ایک کے لیے ہی -

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سواے دوسری چیزون مین قسم کھانے کے بیان مین ہی - ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد - اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہین کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جسنے یہ کام کیے تو حانث نہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اسکے حقوق ذمہ وکیل ہین لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم مین حانث ہوجائیگا -

تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنے قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ف یعنی
مثلاً وکیل کے خریدنے سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے
عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہوگا - الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولے
العقد بنفسہ لانہ یمنع نفسہ عما یعتادہ - لیکن اگر اُسنے اپنی قسم مین اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اسمین اُسپر سختی
بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہوجائیگا
اسلیے کہ اُسنے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جسکا کرنا اُسکی عادت مین تھا - ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق
فوکل بذلک حنث لان الوکیل فیہ سفیر ومعبر ولہذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع
الی الآمر لا الیہ - اور جسنے قسم کھائی مین نکاح مین نہین لاونگا یا طلاق نہین دونگا یا آزاد نہین کرونگا پھر اُسنے اس کام کے
واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہوگیا اسواسطے کہ ایسے معاملہ مین وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنے اُسنے دوسرے کی عبارت بیان کردی اسکے
واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہین کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنے میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح
کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہین کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہین وکیل کی جانب راجع نہین ہوتے - و
لو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالے
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام مین خود نہین بولونگا یعنی یا کہ وکیل کرنے سے
حانث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہین کریگا یعنے از راہ دیانت تصدیق ہوسکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے
ف یعنی خرید فروخت واجارہ مین اور نکاح وطلاق واعتاق مین وجہ فرق آئندہ آتی ہے - ولو حلف لا یضرب
عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ
غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الآمر فیجعل ہو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور - اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہین
ماریگا یا اپنی بکری ذبح نہین کریگا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُسنے یہ کام کیا تو اپنی قسم مین حانث ہوگیا کیونکہ مالک کو اپنے
غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کرسکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہونچیگا
تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہین ہین جو نائب کی طرف راجع ہون - ولو قال عنیت
ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس
الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا نوی التکلم بہ فقد
نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الآمر
بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء - اور اگر قسم کھانے والے
نے کہا کہ مارنے ذبح کا متولی بذات خود ہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا حالانکہ طلاق واعتاق ونکاح مین تصدیق نہین
کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہین سوائے اسکے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہوجاے اور اس کام کا حکم دینا
مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونون کو شامل ہے پھر اگر اُسنے
خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسنے عام مین خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہین کریگا پھر
مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازا اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب
واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود کرنے کی نیت کی ہو تو اُسنے اپنے قول کے حقیقی معنے مراد لیے تو از راہ دیانت تصدیق
ہوگی اور قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا - ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد

عائدة اليه وهو التادب والتثقف فلم ينسب فعله الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الائتمار راجعة الى الآمر فيضاف الفعل اليه - اور جسنے قسم کہائی کہ اپنے فرزند کو نہین مارونگا پھر اُسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسنے اُسکے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم مین حانث نہوگا کیونکہ بچے کے مار کا نتیجہ ونفع خود بچہ کو پہونچتا ہی یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر رہتا ہی تو نائب کا فعل اُسکے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہوگا بخلاف اسکے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہی کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہی کہ غلام اپنے مولی کا حکم بجالاوے تو مارنے کا فعل اُسکے مولی کی طرف منسوب ہوگا - ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب فامرأته طالق فدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضي اختصاصه به وذلك بان يفعله بامره اذ البيع تجري فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضي اختصاص العين به وذلك بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والخياطة وكل ما يجري فيه النيابة بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة فلا يفترق الحكم فيه في الوجهين - اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا مین تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہی پھر خالد نے زید کے کپڑون مین یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کیے حالانکہ اسکو خالد کے کپڑے کا علم نہین ہی تو وہ حانث نہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہی کہ فروخت خاص اُسی کے واسطے ہوا اسکی یہ صورت ہی کہ خالد کے حکم سے اُسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہی کہ اُسمین نیابت جاری ہوتی ہی اور یہ بات نہین پائی گئی بخلاف اسکے اگر یون کہا ہو کہ اگر مین نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت مین حانث ہو جائیگا کیونکہ اُسنے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حانث ہوا خواہ اُسکے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاصکر یہ کپڑا اُس لڑکا ہونا چاہیے اور یہ اسطور پر ہو سکتا ہی کہ اُسکا مملوک ہو اور جو حکم یہان بیع مین مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل مین جاری ہی جسمین نیابت ہو سکتی ہی جیسے زرگری اور سلائی کرنا ہبہ کرنا رہن دینا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا ع) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزون مین سے کسی چیز قابل نیابت نہین ہی تو دونون صورتون مین حکم مختلف نہوگا ف یعنی اگر کہا کہ اگر مین نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہی تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اُسکی طرف سے نائب ہوکر یہ کام نہین کر سکتا ہی خواہ اُسکے حکم سے کرے یا بغیر حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہو جائیگا - ع - ومن قال هذا العبد حر ان بعته فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء - اور جسنے کہا کہ یہ غلام آزاد ہی اگر مین اسکو فروخت کرون پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہی یعنی اپنے واسطے جاکرد کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ شرط یعنے بیع پایا گیا اور غلام مین ابھی ملکیت قائم ہی تو جزا نازل ہوگی ف اور اگر اُسنے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہونا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اُسکی ملک مین باقی نہین رہا ع - وكذلك لو قال المشتري ان اشتريته فهو حر فاشتراه على انه بالخيار عتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على اصلهما ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا - اور اسیطرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر مین اسکو خریدون تو یہ آزاد ہی پھر اُسکو اس شرط پر خریدا کہ مجھکو تین دن تک خیار حاصل ہی یعنی جاکرد خریدا تو بھی آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ شرط یعنی خرید متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام مین قائم ہی اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر ہی (کیونکہ اُنکے نزدیک جاکرد ہونے سے بیع مین مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہی) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہی اسواسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہی اور شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہی اور اگر مشتری جاکرد خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہوگئی لیکن اُسنے اپنی جاکرد کا اختیار توڑکر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ مین ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک مین آکر

آزاد ہوگیا اور جاکر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعتق اودبر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق وہو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع واذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لی طالق ثلث طلقت ہذہ التی حلفتہ فی القضاء وعن ابی یوسف رح انہا لاتطلق لانہ اخرجہ جوابا فینطبق علیہ ولان غرضہ ارضاؤہا وہو بطلاق غیرہا فیتقید بہ ووجہ الظاہر عموم الکلام وقد زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدیا وقد یکون غرضہ ایحاشہا حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع ومع التردد لایصلح مقیدا وان نوی غیرہا یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ تخصیص العام۔ اگر مولی نے کہا کہ اگر مین یہ غلام یا یہ باندی فروخت نکرون تو میری جورو طالقہ ہی پھر اگر اُسکو آزاد یا مدبر کردیا تو اُسکی جورو طالقہ ہوجائیگی اسواسطے کہ شرط پائی گئی یعنے بیع نکرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہین ہی اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تونے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہی تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہی تو حکم قضاء مین یہ عورت بھی طالقہ ہوجائیگی جسنے اُسکو قسم دلائی ہی اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہی کہ قسم دلانے والی طالقہ نہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اُسکے جواب مین کہی ہی تو اُسکے سوال پر منطبق کیجائیگی اور اسلیئے کہ شوہر کی غرض یہ ہی کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جبھی ہوگی کہ جب اسکے سواے دوسری عورتین طالقہ ہون بس طلاق دوسری عورتون کے ساتھ مقید ہوگی اور ارادل جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اُسکی وجہ یہ ہی کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہی اور اُسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور کبھی یہ غرض بھی ہوتی ہی کہ جب زوجہ نے اُسپر ایسے امر مین اعتراض کیا جسکو شرع نے اُسپر حلال کیا ہی تو اُسنے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنے اُسکے عام کلام مین احتمال ہی کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کرکے اس زوجہ کے سواے دوسریون کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہوکے اُسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو بس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نرہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اُسنے دعوے کیا کہ مین نے اس عورت کے سواے دوسری عورتون کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہین کریگا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہی۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے مین ہی۔ قال ومن قال وہو فی الکعبۃ او فی غیرہا علی المشی الی بیت اللہ تعالی او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شئی لانہ التزم مالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذہبنا ماثور عن علی رض ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بہذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جو شخص کعبہ مین ہی یا دوسری جگہ ہی اگر اُسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھپر واجب ہی تو اُسپر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہی کہ اُسپر کچھ واجب نہو کیونکہ اُسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کرلی جو اصل مین قربت واجبہ یا مقصودہ نہین ہی اور جو ہمارا مذہب ہی وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہی اور اس دلیل سے کہ لوگون کے عرف مین اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہی جیسے اس صورت مین کسی نے کہا کہ مجھپر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہی تو اُسپر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوکر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج مین مذکور کرچکے ہین ف۔ حاصل یہ ہی کہ جسنے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگون کی عرف مین ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہی کہ کعبہ تک جاکر حج یا عمرہ ادا کریگا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو دلیل استحسان یہ مختار ہی کہ پیدل جاوے

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اُسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہو اسواسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن ہمنے قیاس کو ترک کیا اور اُس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسنے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا ہے وہان سے پھر پیدل چلے امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہین کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی ہے جسکو وہان ذبح کر کے صدقہ کر دے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سوائے اُسپر کچھ واجب نہین ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے انتہے بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیۃ عن سعید بن ابی عروۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ - اور عبد الرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم النخعی عن علی رضی اللہ عنہ - روایت کی اور اسمین مذکور ہے کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے - ان دونون اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہین لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہین سُنا ہے - اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہین ہے اور حدیث عقبہ ابن عامر مین مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اسمین اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابو یعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند مین اور ابو داؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ نے سنن مین روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اُسمین ضرور ہمکو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جسنے پیدل حج کی نذر کی اُسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے - رواہ الحاکم - م ف ع - ولو قال علی الخروج او الذہاب الی بیت اللہ تعالے فلا شئی علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بہذا اللفظ غیر متعارف - اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اُسپر کچھ واجب نہین کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہین ہے ف — پس حکم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہوگا - ولو قال علی المشئ الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شئی علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح فی قولہ علی المشئ الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فہو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بہذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلا - اور اگر کہا کہ مجھپر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اُسپر کچھ واجب نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اُسنے کہا کہ مجھپر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اُسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانۂ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونون بیت اللہ سے الگ ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگون کے محاورہ مین معروف نہین ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہین ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا ف — یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہین ہے اور عرف مین بھی اس سے احرام مراد نہین ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونون طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا ع ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشہد شاہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وہذا

عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم وہو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیۃ لانہ لا مطالب لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی ونفی تیسیرا۔ اور جسنے کہا کہ میرا غلام آزاد ہی اگر مین امسال حج نکرون پھر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے حج کرلیا اور دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے امسال کوفہ مین قربانی کی ہی تو اُسکا غلام آزاد نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنے امسال کوفہ مین قربانی کرنا اور اسکے ساتھ یہ بات ضروری ہی کہ حج نہ ادا ہوگا تو شرط متحقق ہو جائیگی اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہی کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہی کہ حج نہ ادا ہوا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہین ہی کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہین کیا ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُنھون نے یون گواہی دی کہ اسنے امسال حج نہین کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہین ہوتی) غایت الامر یہ ہی کہ یہ نفی ایسی ہی جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہی ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی مین فرق نہین رکھا گیا ہی۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جسنے قسم کھائی کہ مین روزہ نہ رکھونگا پھر اسنے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہوکر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہوگیا کیونکہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ صوم کے معنے یہ ہین کہ کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کرکے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا یحنث لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدۃ بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھونگا یا ایک روزہ نرکھونگا پھر ایک ساعت رکھکر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعا معتبر ہی مراد ہوتا ہی اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہی۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرأ ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارۃ عن الارکان المختلفۃ فما لم یات بجمیعہا لا یسمی صلوۃ بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف لا یصلی صلوۃ لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہین پڑھونگا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہین ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کرلیا پھر توڑ دی تو حانث ہوگیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے مین حانث ہوجاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے مین حانث ہوجاے اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہی تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نکرے نماز اسکا نام نہوگا بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے روکنے کا نام ہی اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت مین مکرر ہوتا ہی اور اگر یون قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہین پڑھونگا تو جب تک دو رکعتین نہین پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہی جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتین ہین کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہی ف چنانچہ ابن عبد البر نے تمہید مین ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیراء یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہی بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھکر اُسکے ساتھ وتر کرے۔ اسکے اسناد مین عثمان ابن محمد ابن ربیعہ مین کلام ہی چنانچہ عبد الحق نے کہا کہ اکثر اُسکو اپنی حدیث مین وہم ہوجاتا ہی اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہی اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہی کہ بتیراء وہ نماز جسکے رکوع مین نقصان ہو لیکن یہان یہ تفسیر نہین ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ر!

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذالک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غزلک فهو هدی فاشتری قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدی عند ابی حنیفة رح وقالا لیس علیه ان یهدی حتی تغزل من قطن ملکه یوم حلف ومعنی الهدی التصدق به بمکة لانه اسم لما یهدی الیها لهما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیسا من اسباب ملکه وله ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذالک سبب لملکه ولهذا یحنث اذا غزلت من قطن مملوک له وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا۔ جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خریدی پس اُسکو عورت نے کاتا پھر اُسکو بنا پھر شوہر نے پہنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہیے اُسکی قیمت فقراء مکہ کو صدقہ کرکے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے یہانتک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو مکہ میں صدقہ دیدے کیونکہ ہدی اُس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جاے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہوجانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہوجانے کا سبب ہے اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہوجاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً کوئی مذکور نہیں ہے۔ ف۔ آجکل رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتوی ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضة لم یحنث لانه لیس بحلی عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم۔ اور جسنے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنونگا پھر اُسنے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اُسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے حتی کہ مردوں کو اسکا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو باین طور کہ اُسمیں نگینہ ہو تو حانث ہوجائیگا یہی صحیح ہے اور اگر اسپر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہوناچاہیے جیسے پازیب وکنگن میں ہوتا ہے۔ سد۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنونگا پھر اُسکا تکمہ پہنا تو امام ابویوسف کے نزدیک حانث ہوگا اور اسی پر فتوے دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنونگا پھر اُسکے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہوجائیگا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی حقیقة حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑا ہوا پہنا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کرلیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا

ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا کیونکہ خالی ہونٹوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لاینام علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانہ تبع للفراش فیعد نائما علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سویا جسپر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقہ فراش اخر فنام علیہ لایحنث لان مثل الشئی لایکون تبعا لہ فینقطع النسبۃ عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھاکر اسپر سویا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اسکی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی ف بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھیگا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانہ لایسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ وبین الارض لباسہ لانہ تبع لہ فلا یعتبر حائلا۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حالف کے درمیان اُسکا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہے تو حائل شمار نہوگا ف اور اگر اُسنے لباس اُتارکر زمین پر ڈالدیا اور اُسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لایجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھونگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھاکر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا ف پس تخت سے مراد تخت معین ہے الجوہرہ۔ لانہ یعد جالسا علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریرا آخر لانہ مثل الاول فقطع النسبۃ عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یونہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اُسنے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھاکر اسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاویگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاویگا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جوتا یا موزہ پہنکر یا اینٹوں پر پاؤں رکھکر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنے اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکسان ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دُکھ و درد ولذت وغم وخوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فھو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مؤلم یتصل بالبدن والایلام لایتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وھو من المیت لایتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث نہوگا کیونکہ مارنا ایسے دُکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہوگا اور ۔۔۔ عالم برزخ میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُسمیں حیات رکھی جاتی ہے ۔۔۔ بلکہ یہ حکم آخرت ہے جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہوسکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنے زندگی تک متعلق ہوگا مُردے کا کفن اسمین شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یون کہا کہ واللہ مین زید کو کسوت دونگا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہوسکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ مین اُسکی ستر پوشی کرونگا تو مردہ کے حق مین بھی متحقق ہوجائیگا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی مین کسوت سے صرف پہنانا مراد ہے کافی یعنی ایک کپڑا فرور پہنانا ہے حتی کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہوگا - وکذا الکلام والدخول - اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے ف یعنی اگر کہا کہ مین زید سے کلام نکرونگا تو اُسکی زندگی مین کلام کرنے سے حانث ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حانث نہوگا اسی طرح اگر کہا مین زید کے پاس داخل نہونگا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حانث نہوگا - ان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ - کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھا دے اور موت اسکے منافی ہے ف یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافرون کو اُنکے نامون سے پکار کر فرمایا کہ تمھارے رب نے جو تمکو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تمنے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہین تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہین اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافرون کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہین ہوسکتا اسی واسطے اس حدیث مین آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اُنسے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وے تمسے بڑھکر سنتے ہین - پس زیادتی اسی معنی مین ہے کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلے اللہ علیہ وسلم ہے - م ع - اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہونگا تو یہ زندگی تک ہے - والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لا ہو - اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے - ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ التطہیر ویتحقق ذلک فی المیت - اگر کہا کہ اگر مین نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلایا تو حانث ہوجائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے مین بھی متحقق ہوتی ہے - ومن حلف لا یضرب امرأتہ فمد شعرہا او خنقہا او عضہا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ یسمی ممازحۃ لا ضربا - اور جسنے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارونگا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اُسکا بدن دبایا تو حانث ہوجائیگا اگرچہ حالت ملاعبت مین ہو) اسواسطے کہ مارنا ایک دُکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال مین دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے کہا کہ ملاعبت کی حالت مین حانث نہوگا کیونکہ اُس حالت مین مارنا نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف اور خلاصہ مین اسی کو صحیح کہا ہے - م -
ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وہو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثہا اللہ تعالی فیہ وہو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی - اور جسنے کہا کہ اگر مین فلان کو قتل نکرون تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلان شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہوکر طلاق پڑجائیگی اسواسطے کہ اُسنے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جسکو اللہ تعالی اس میت مین پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہوجائیگی پھر وہ فی الحال حانث ہوجائیگا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف واضح ہو کہ جس کوزے مین پانی نہو اگر اُسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اسمین ہے وہ مین پیونگا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اُسمین پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آیندہ اُسمین اللہ تعالی پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسپر اُسنے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہوجاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے چنانچہ باب اکل وشرب مین یہ مسئلہ گذر چکا اور یہان آدمے کو قتل

کرنے کی قسم اسطرح متصور ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ اُسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہو تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اسطرح جاری نہین ہو تو معلوم ہوا کہ از راہ عادت یہ شخص اُسکے قتل کرنے سے عاجز ہو حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہو پس حانث ہو جائیگا۔ وان لم یعلم لایحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیعتبر قیاس مسألۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ تفصیل العلم ہو الصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہو کہ وہ شخص مردہ ہو تو حانث نہوگا کیونکہ اُسنے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اُسمین موجود ہو حالانکہ وہ موجود نہین ہو تو قسم پوری کرنا متصور نہین ہو تو بقیاس مسئلہ کوزہ کے اسمین بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اُسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ مین مذکور ہوا ہو اور مسئلہ کوزہ مین جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہین ہو یعنے ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ مین پانی نہین ہو تو بھی حانث ہو جائیگا اور یہی صحیح ہو۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان مین ہو۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فہو ما دون الشہر وان قال الی بعید فہو اکثر من الشہر لان ما دونہ یعد قریبا والشہر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولہذا یقال عند بعد العہد ما لقیتک منذ شہر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اُسکا قرضہ عنقریب ادا کر دونگا تو ایک مہینہ سے کم مین ادا کرے یعنے اگر ایک مہینہ سے کم مین ادا کیا تو قسم مین سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر مین ادا کر دونگا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہو کیونکہ جو زمانہ کہ مہینے سے کم ہو وہ قریب مین شمار کیا جاتا ہو اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہین لہذا جب کسی سے دیر مین ملاقات ہو تو عرب بولتے ہین کہ ما لقیتک منذ شہر یعنے مین آپ سے ایک مہینہ سے نہین ملا ہون یعنے زمانہ دراز گذرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضہا زیوفا او نبہرجۃ او مستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع برد البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دونگا پھر اُسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا نبہرہ پائے یا اُنکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو تو قسم کھانے والا حانث نہوگا اسواسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہو اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہین ہوتی اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھر پانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درمون کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو اُن پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہو اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہوگا ف ـــــ زیف جسکے معنی کھوٹا لکھے گئے ہین ایسے درمون کو کہتے ہین جنکو بیت المال پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس مین ایسے درمون سے معاملہ کرتے ہون اور نبہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہین کہ اُنکو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہین اور مستحقہ سے یہ مراد ہو کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہین اور رصاص رانگے کے درم بنائے ہین اور ستوقہ فارسی مین سطاقہ درم کو کہتے ہین یعنی پیتل کو دونون طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہین م ع۔ وان وجدہا رصاصا او ستوقۃ حنث لانہما لیسا من جنس الدراہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والسلم۔ اور اگر قرضخواہ نے ان درمون کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون درم کی جنس سے نہین ہین حتی کہ مسلم کے طور پر ان دونون کو بیع صرف یا بیع سلم مین لے لینا جائز نہین ہو ف ـــــ بیع صرف نقود کے بیع کو کہتے ہین جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اسمین شرط یہ ہو کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لین پس اگر اشرفی بھنائی اور اُسنے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو بھی بیع باطل ہو کیونکہ یہ درم دراصل درم نہین ہین تو ایک عوض پر قبضہ

نہین ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرا یا مثلاً سو درم کے دس من گیہون ٹھہرائے کہ اُنکو ایک مہینہ کے اندر ادا کردے تو اسمین شرط یہ ہو کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہوجائے پس اگر راس المال مین رصاص یا ستوقہ درم دیے تو درحقیقت درم نہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ **وان باعہ بہا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکان شرط القبض لیتقرر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والہبۃ اسقاط من صاحب الدین**۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اُسکے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کردیا اور اپنی قسم مین سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی مقاصہ ہوجائے یعنے ادلا بدلا ہوجائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اسواسطے ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہوجاے اور اگر قسم کھانے والے کو اُسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کردیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم مین سچا نہین ہوگا یعنے آج اُسنے قرضہ ادا نہین کیا کیونکہ یہان کوئی ادلہ بدلہ نہین ہو اسلیے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہو اور ہبہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہو۔ **ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ**۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اپنے قرضہ پر اسطرح قبضہ نکرونگا کہ بعض درم پر قبضہ کرون بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نکرونگا یعنے تھوڑا تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہین ہوگا یہانتک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اسواسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ اسطرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جاے یعنی متفرق وصول کرے **ف**۔ خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک ہی جلسہ مین وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کرلیے تو حانث نہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہوجائیگا۔ **فان قبض دینہ فی وزنین ولم یتشاغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانہ قد یتعذر قبض الکل دفعۃ واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ**۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونون تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام مین مشغول نہین ہوا تو حانث نہوگا اور اسکو متفرق نہین کہتے ہین کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایکبار وصول کرنا عادۃً محال ہوتا ہو تو اسقدر تفرق مستثنیٰ ہو۔ **ومن قال ان کان لی الا مائۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یملک الا خمسین درہما لم یحنث لان المقصود منہ عرفا نفی ما زاد علی المائۃ ولان استثناء المائۃ استثناؤہا بجمیع اجزائہا وکذلک لو قال غیر مائۃ او سوی مائۃ لان کل ذلک اداۃ الاستثناء**۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہوا سوا سو درم کے مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہو پھر اُسکے ملک مین صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہوگا اسلیے کہ عرف مین اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہو کہ سو درم سے زیادہ نہین رہن اور اسلیے کہ سو کے استثنا مین اُسکے تمام اجزاء کا استثنا ہوگیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہوگئے اور اسی طرح اگر یون کہا کہ اگر میری ملک مین سوائے سو درم کے ہون یا بجز سو درم کے ہون تو میری زوجہ طالقہ ہو تو بھی پچاس درم ہونے مین یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثنا رہین۔

(**مسائل متفرقہ**) **واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی**۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہین۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہین کرونگا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہو تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ مین اس سے بازرہے۔ **وان حلف لیفعلن کذا ففعلہ مرۃ واحدۃ بر فی یمینہ لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیبر بای فعل فعلہ وانما یحنث بوقوع الیاس عنہ وذلک بموتہ او بفوت محل الفعل**۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کرونگا پھر ایکبار اُسکو کیا تو اپنی قسم مین سچا ہوگیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہو کیونکہ مقام اسکو مقتضی ہو کہ فعل کو موجود کرے

تو جب کبھی ایکبار کر دے تو اپنی قسم مین سچا ہو جائیگا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جاوے اور یہ اسطرح ہوگی کہ قسم
کھانے والا مر جائے یا جہان یہ فعل ہوتا وہان یہ محل جاتا رہے ف۔ مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھونگا تو جب کبھی اُس پر فرض
یا نفل نماز ایکبار پڑھی تو قسم سچی ہوگئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائیگا۔ واذا استحلف الوالی
رجلا لیعلمنہ بکل داعر دخل البلد فھذا علی حال ولایتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفید
فائدتہ بعد زوال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ
اس ملک مین جو مفسد آوے یعنی چور رہزن ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کریگا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس
قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دیکر اُسکا شر یا دوسرون کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اُسکو آگاہ کرنیکا
کچھ فائدہ نہین ہے اور سلطنت جانا اسکے مرنے پر ہوگا اور یون ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ مین یہی حکم ہے۔ ومن
حلف ان یھب عبدہ لفلان فوھبہ ولم یقبل فقد بر فی یمینہ خلافا لزفر فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک مثلہ ولنا انہ
عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولھذا یقال وھب ولم یقبل ولان المقصود اظہار السماحۃ وذلک یتم بہ واما البیع فمعاوضۃ
فاقتضی الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلان شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کریگا پھر اُسنے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے
اسکو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم مین سچا ہوگیا اور اسمین زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو
مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے فقط احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی واسطے
بولتے ہین کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہین اور دوسری دلیل
یہ ہے کہ ایسے ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائیگا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونون طرف سے فعل ہو تب تمام ہے۔ ومن حلف لا یشم ریحانا
فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانہ اسم لما لا ساق لہ ولھما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہین سونگھونگا پھر
گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نہو یعنی بیل کی طرح زمین پر
پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف۔ ساق سے مراد پودے کی نلی ہے جو بہت نازک نہین ہوتی ہے اور لغت میں
ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہین جسمین خوشبو ہو اور اس معنی مین گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جنگلی گھاس
فصل بہار کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن
فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسمین عرف پر مدار ہے پس جس ملک مین جو چیز ریحان معروف ہو اُسکے سونگھنے سے حانث ہو جائیگا۔ والیاسمین
ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیۃ لہ فھو علی دھنہ اعتبارا للعرف ولھذا یسمی بائعہ بائع البنفسج والشراء یبتنی علیہ وقیل
فی عرفنا تقع علی الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہین خریدونگا اور اسکی کچھ نیت نہین ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر واقع ہوگی یا عتبار
عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہین اور خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف مین
یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف۔ اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف مین روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہوگا مگر جبکہ
اسکی بھی نیت کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے عرف مین ظاہر ہے۔ وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانہ حقیقۃ فیہ
والعرف مقرر لہ وفی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہین خریدونگا تو یہ قسم پتیون پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے
پھول کی پتیان کیونکہ ورد کے یہی حقیقی معنے ہین اور عرف بھی اسکو ثابت کرنیوالا ہے اور بنفشہ کی صورت مین عرف اُسکے حقیقی معنے پر
حاکم ہے ف۔ مگر ہمارے عرف مین بنفشہ اور ورد دونون کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہے۔ اگر کہا کہ آدمی
کو اروںگا یا انعام دونگا یا نہین مارونگا تو یہ قسم مرد و عورت دونون پر واقع ہوگی اسی طرح ہونام کہ اسم جنس کے معنی پر مرد و مادہ دونون

شامل ہوتا ہی اُسمین بھی حکم ہی ف ــــ اور ہمارے عرف مین گاے وبیل اور بکرا وبکری اور گھوڑا وگھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ مین فرق
کیا جاتا ہی م- قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نکرونگا پھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور اُسنے زبان سے اُسکی اجازت دیدی تو حانث
ہوگیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دیدیا تو حانث نہوگا اسی پر فتوی
دیا جائیگا- ق- اور اگر درمیانی نے اُسکا نکاح باندھا پھر اُسنے قسم کھائی کہ مین تزوج نکرونگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی
تو بالاتفاق حانث نہوگا- قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح مین داخل ہو وہ طالقہ ہی پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت
دے تو حانث نہوگا- قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا تو اُسکے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سبکو شامل ہی کیونکہ عرف مین
اُس سے مسکن مراد ہوتا ہی اور ضرور ہی کہ فلان شخص تابع ہوکر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس
عورت کے گھر نجاؤنگا پھر اُسکے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ گھر اُسکے شوہر کا مسکن ہی- النہر- قسم کھائی کہ میرے واسطے مال
نہین ہی حالانکہ اُسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہی جسکے افلاس کا قاضی نے اعلان کردیا ہی یا کسی تونگر پر ہی تو فی الحال اُسکے قبضہ مین نہونے
سے حانث نہوگا- زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کریگا پس اگر اُسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حانث نہوگا ورنہ خود حالف
ہوجائیگا حتی کہ اگر خالد اُسکو نکرے تو حانث ہوجائیگا- خالد سے کہا کہ مین تجھپر اللہ کی قسم رکھتا ہون کہ تو ایسا کریگا تو زید حالف ہی بشرطیکہ
قسم دلانا مقصود نہو- خالد سے کہا کہ تجھپر اللہ کا عہد ہی کہ تو ایسا کرے اُسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا- قسم کھائی کہ مین اپنے
مکان مین جو زید کو کرایہ پر دیا ہی نہین چھوڑونگا پس اگر زید سے کہا کہ نکل جا قسم مین سچا ہوگیا- قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے
قرضدار پر نچھوڑونگا پھر اُسکو قاضی کے پاس لاکر اُس سے قسم لی یعنے قسم کھاگیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہین ہی تو حالف سچا رہا- زید نے
خالد پر دعوی کیا اور خالد قسم کھاگیا کہ اسکا مجھپر کچھ نہین ہی پھر زید نے مال کے گواہ قائم کرکے ثابت کردیا تو خالد اپنی قسم مین جھوٹا ہوگیا
حتی کہ اگر اُسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی اسی پر فتوی دیا جائے- قسم کھائی کہ فلان کی زمین مین زراعت
نکرونگا پھر فلان شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین مین زراعت کی تو حانث ہوگیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا
پھر فلان وغیرہ کے مشترکہ گھر مین داخل ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ فلان اُسمین رہتا نہو- قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ مین جائیگی
پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہین رہی یہانتک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہوگا- قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤنگا تو اُسکے گھر یا
دوکان پر آجاوے خواہ اُس سے ملاقات ہو یا نہو اور اگر نہ آیا یہانتک کہ ایک مرگیا تو حانث ہوا- اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے
مین نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہوگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اُسکو منع کردیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہی اور اسی
پر فتوی ہی- قسم کھائی کہ سوار نہوگا تو اُسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جسپر وہان کے لوگون کا سوار ہونا معروف ہو حتی کہ اگر انسان کی پیٹھ
پر سوار رہا یا گاے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان مین حانث نہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہوجائیگا- واضح ہو کہ
کھانے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لایق ہو اُسکو منھ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اُتارے خواہ چباوے یا نچباوے اور
پینے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لایق نہین ہی اُسکو جوف مین پہونچادے اگر کہا کہ اس درخت سے نکھاؤنگا تو قسم اُسکی پھل پر
ہی اور اگر پھل نہو تو اُسکے دامون پر ہی حتی کہ اگر اُسکی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانث ہوجائیگا اور اگر بعینہ اس درخت
کی چھال یا پتی کھاگیا تو حانث نہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نکھاؤنگا تو صرف اُسکے گوشت پر ہی حتی کہ اُسکے دودھ کے کھانے سے
حانث نہوگا- اصل یہ ہی کہ محلوف علیہ مین اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہوسکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ محلوف علیہ
معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اُسمین سے یہ صفت زائل ہوجاوے تو قسم بھی زائل ہوجائیگی مثلاً گدر چھوارہ نکھاؤنگا یا یہ گدر چھوارہ نہ
کھاؤنگا تو یہ صفت معتبر ہی حتی کہ بعد پکنے کے حانث نہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہین ہوسکتی تو نکرہ مین معتبر ہی نہ
معرفہ مین دلیل بہشتی مین لکھا ہی کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نبولونگا پھر وہ اچھا ہوگیا یا اس کافر سے بات نکرونگا پھر وہ مسلمان

ہوگیا پھر کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ جنون وکفر ایسی صفت ہی جو قسم کا باعث ہوسکتی ہی- سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف مین گوشت ہی
مترجم کہتا ہو کہ یہی ہمارے یہان ہونا چاہیے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤنگا تو اسکے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے
نہ کھاؤنگا تو اسکے پکڑے ہوئے شکار پر نہین ہوگا گاے کا گوشت نہ کھاؤنگا تو بھینس کو شامل نہین ہو اور کلیجا کھانے سے بھی حانث
نہوگا یہی صحیح ہی- فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤنگا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہوگی بلکہ پڑھاکر تنور مین لگانے
والی پر قسم ہوگی- قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤنگا پھر بھوک سے مضطر ہوکر مردار کھایا تو حانث نہوگا- البدائع- قسم کھائی کہ روغن نہ کھاؤنگا
اور اُسکی کچھ نیت نہین ہی پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہین- الجوہرہ طعام
کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہی جو پنیر و فواکہ کو بھی شامل ہی ولیکن ہماری عرف مین ایسا نہین ہی- النہر- اور یہی ہمارا عرف ہی-
م- امام محمد کے نزدیک ادام وہ چیز ہی جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتوی دیا جاوے- البحر- ایک نے قسم کھائی کہ گوشت
نہ کھاؤنگا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤنگا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤنگا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا
گیا اُسکو سبھون نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا- د- مترجم کہتا ہو کہ ہماری عرف کے موافق سبکا حانث ہونا لازم ہی کیونکہ ہمارے
عرف مین گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہین- م- قسم کھائی کہ دودھ نہین کھاؤنگا پھر کھیر پکاکر کھائی تو حانث نہین ہوگا-
قسم کھائی کہ فلان شخص کو نہ دیکھونگا پھر اُسکے ہاتھ یا پاؤن یا ناخن کو دیکھا تو حانث نہوگا اور اگر اُسکے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث
ہوجائیگا- قسم کھائی کہ اُسکو نہ چھوؤنگا تو اُسکے ہاتھ پاؤن چھونے سے حانث ہوجائیگا- زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہون کہ واللہ تو
یہ کام نکرنا اسنے کہا ہان تو صحیح یہ کہ حالف ہوجائیگا یہی مشہور ہی اور تاتارخانیہ مین اسکے خلاف کو صحیح کہا گیا- اصل یہ ہی کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی
عام لفظ کہا اگر اُسکی نیت خاص ہی تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہی اور قضاءً تصدیق نہوگا اور اسی پر فتوی ہی- اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اُسنے مدعی
کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی- قسم کھائی کہ کلام نکرونگا
پھر نماز مین قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہوگا اور سوا نماز کے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ مین حانث ہوجائیگا اسی کو
بحر الرائق مین ترجیح دی اور فتح القدیر مین کہا کہ مطلقاً حانث نہین ہوگا اور یہی ارجح ہی کیونکہ یہی عرف ہی اور اسکے خلاف تعمیم معتبر نہین ہی
قسم کھائی کہ فلان سورہ یا فلان کتاب نہین پڑھونگا تو نہین دیکھکر سمجھنے سے حانث نہین ہوگا اسی پر فتوی دیا جاوے- الواقعات
قسم کھائی کہ جبتک بخارا مین ہون یہ کام نہین کرونگا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہین ہوگا- قسم کھائی کہ تجھکو
حاکم کے پاس کھینچ لیجاؤنگا اور قسم دلاؤنگا پھر خصم نے اقرار کردیا تو قسم ساقط ہوگئی- غرہ ماہ اور سر ماہ اُسکی پہلی رات مع دن ہی اور
اہل ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہی- ایام گرما جبسے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہانتک کہ گرم کپڑا پہنا جاے
ایام سرما اسکے ضد ہی- البدائع- قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستون یا بھائیون سے کلام نکرونگا تو جبتک سب سے کلام نکرے حانث
نہوگا- زوجہ سے کہا کہ اگر تونے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہی پھر اُسنے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہوجائیگی- قسم کھائی کہ نماز کو
اپنے وقت سے تاخیر نکرونگا پھر سوگیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ حدیث مین ہی یہی اُسکا وقت ہی اور مترجم کہتا ہی
کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام مین مشغول ہونے کے نماز ادا کرلی ہو- م- قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہین کرونگا پھر
پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہوجائیگا اور اصل یہ ہی کہ جب دو حدث جمع ہون تو طہارت ان دونون سے واقع ہوتی ہی-
قسم کھائی کہ اُسکو ہزار بار مارونگا یا یہانتک مارونگا کہ مرجائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہی اور اگر کہا کہ یہانتک مارونگا کہ بیہوش ہوجائے یا فریاد
کرے یا روے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی- قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کردونگا پھر مال لایا مگر قرضخواہ نہین ملا تو قاضی کو دیدے اور جہان قاضی نہو تو حانث
ہوجائیگا اسی پر فتوی دیا جائے- و- اگر قرضخواہ کو ادا کردیا اور اُسنے قبول نہین کیا تو اسکے پاس رکھدے جہان اسکا ہاتھ پہونچ سکتا ہی
اگر قبضہ کرنا چاہے پس قسم بری ہوجائیگی ورنہ حانث ہوجائیگا- قسم کھائی کہ کل اُسکا قرضہ ادا کردونگا پھر آج ہی ادا کردیا یا کل زید کو قتل

کر دونگا پھر زید آج ہی مرگیا یا کل یہ روٹی کھاؤنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہین ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرض ادا کر دونگا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اترادیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حالف جھوٹا ہوگیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم نہ دون تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانث نہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہے اگر میرے ملک مین مال ہو حالانکہ اُسکے پاس اسباب وزمین وگھر جو تجارت کے واسطے نہین ہین موجود ہین تو حانث نہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف مین مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس نتیجے مین تامل چاہیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان مین ہے۔ لغت مین حد کے معنی منع کے ہین اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہین کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسرون کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کرین۔ اور شرع مین حد ایک سزاے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالے کے حق کے لیے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہونچ جانے کے بعد اسمین سفارش کرنا نہین جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس گناہ سے پاک کرنے والی نہین ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے ابتداءً حد ساقط نہین ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثابت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث مین جن لوگون پر حد جاری ہوئی اُنھون نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تاب توبۃً الخ اس باب مین صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی واشبہ ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ قال الحد لغۃ ہو المنع ومنہ الحداد للبواب وفی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالے حتی لا یسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہین (کیونکہ وہ لوگون کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت مین حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقرر کر دی گئی ہے حتی کہ قصاص کو حد نہین کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار ہے) اور تعزیر کو بھی حد نہین کہتے کیونکہ وہ مقدر نہین ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہین ہے کہ کم وبیش نہوسکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندون کو ضرر پہونچتا ہے اُسکے کرنے والے کو زجر کیا جاوے اور گناہ سے پاک ہونا اسکا مقصد اصلی نہین ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق مین بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لا سیما فیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہون کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار مین بھی سچائی مرجح ہے خصوصًا جس چیز کے ثابت ہونے مین ضرر وعار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہونچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائیگا ف پھر گواہی واقرار دونون مین سے ہر ایک کا تفصیل حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشہد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالی فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالے ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ائت باربعۃ یشہدون علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ یتحقق معنے الستر وہو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہون مین سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالے فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم یعنی اُنکی

عورتون پر اپنون مین سے چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء یعنے پھر وے لوگ چار گواہ نہ لا
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جسنے اپنی زوجہ کو زناء کی تہمت دی تھی یون فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر
گواہی دین اور یہ بھی دلیل ہی کہ چار مردون کے شرط لگانے مین پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہین اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہی جسکی
جانب ترغیب دی گئی ہی اور فحش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہی ف۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم تک وارد ہی کہ
جسنے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت مین اُسکی پردہ پوشی کریگا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ واذا شہدوا
یسالہم الامام عن الزناء ما ہو وکیف ہو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا
عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب
او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبہۃ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک
احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہون نے گواہی ادا کی تو امام انسے زناء کو پوچھے کہ کیا چیز ہی اور کس کیفیت سے ہوتا ہی اور کہان زنا
کیا اور کب زناء کیا اور کسکے ساتھ زناء کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک سے زناء کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ
کیا ہی استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اسلیے استفسار کرنے مین احتیاط واجب ہی کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج
کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظر بازی و بوس وکنار وغیرہ کو زناء سمجھا ہو یا اسنے دار الحرب مین زناء کیا ہو یا قدیم زمانہ مین
ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہان کوئی ایسا شبہہ موجود ہی جس سے حد نہو حالانکہ وہ خود نہین جانتا اور نہ گواہ جانتے
ہین مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو ف۔ اسکی
توضیح یہ ہی کہ جس مرد پر گواہون نے زناء کی گواہی دی کبھی اُسکو زناء کے معنی نہین معلوم ہوتے ہین چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا
بوسہ لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھپر حد جاری کیجیے حالانکہ اسپر حد زناء
واجب نہین ہی اسی طرح اگر دار الحرب مین زناء کیا تو حد واجب نہوگی اسی طرح اگر گواہون نے ایک شخص پر زناء کی گواہی دی جس سے
ثابت ہوتا ہی کہ زنا کیے ہوے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت نہوگا کیونکہ گواہون نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی
تو یہ لوگ خود فاسق ہین انکی گواہی قبول نہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہی وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہین ہی حتی کہ گواہ لوگ
بلکہ خود وہ مرد اسکو زناء خیال کرتا ہی مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اُسمین کوئی ایسی بات موجود ہی جس سے حد ساقط ہوتی ہی لہذا خوب
دریافت کرلیا جاے کہ بیجا حد جاری نہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رایناہ وطیہا فی فرجہا کالمیل فی المکحلۃ وسال القاضی
عنہم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشہادتہم ولم یکتف بظاہر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا
الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشہادات ان شاء
اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشہود للاتہام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلا
بالتہمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قبل ظہور العدالۃ وسیاتیک الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہون
نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہمنے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج مین وطی کی جیسے سرمہ دانی مین سلائی ہوتی ہی اور
قاضی نے ان گواہون کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زناء کاری
ثابت ہی اور حدود کی گواہی مین قاضی ان گواہون کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہین کریگا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہان تک ہوسکے تم حدود کو دفع کرو رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف
دیگر حقوق کے کہ انمین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ خصم ان گواہون مین طعن نکرے اور
خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات مین ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل مین فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جسپر گواہی گذری ہو قیدخانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کاحال دریافت کرے کیونکہ اسپر جرم کی تہمت موجود ہو اور رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا۔ رواہ ابوداؤد۔ برخلاف قرضون کے کہ انمین جب تک گواہون کی عدالت
ظاہر نہو قیدخانہ مین نہین رکھاجائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالے بیان ہوگا ف۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہین فرمایا ع
قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علے نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ
القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذہبنا
وعند الشافعی رح یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وہذا لانہ مظہر وتکرار الاقرار لایفید زیادۃ الظہور
بخلاف زیادۃ العدد فی الشہادۃ ولنا حدیث ماعز رض فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الے ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی
اربع مجالس فلو ظہر دونہا لما اخرہا لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما
لامر الزنا وتحقیقا لمعنے الستر ولابد من اختلاف المجالس لما روینا ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ
یتحقق شبہۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یردہ
القاضی کلما اقر فیذہب حیث لایراہ ثم یجئ فیقر ہو المروی عن ابی حنیفۃ رح لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ
حتی توارے بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہو کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسون مین زنا کرنے کا اقرار
کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کردے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اسواسطے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہین یا حد واجب
کرنے والا نہین ہو اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی کے نزدیک ایکبار اقرار کافی ہو جیسے دوسرے حقوق مین کافی
ہو اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہو اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہین دیتا ہو بخلاف گواہون مین عدد
زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہون سے طمانیت بڑھتی ہو اور ہماری دلیل وہ حدیث ہو جسمین قصہ ماعز ابن مالک مروی ہو کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے مین تاخیر کی یہانتک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسون مین پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم
وابوداؤد ونسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم مین اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہوجاتا تو آپ حد مارنے مین تاخیر نکرتے کیونکہ حد واجب
ثابت ہوجاتی اور اس دلیل سے کہ زنا مین ایک خاص قسم کی گواہی چار مردون کی معتبر ہو تو اقرار مین بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا
زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہوا ور تاکہ پردہ پوشی کے معنے پائے جاوین اور اقرار مین مجلسون کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے
جسکو ہم روایت کرچکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزون کو جمع کرنے مین مجلس واحد کو دخل ہو اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد
ہونے کا شبہہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہو تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہو اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہین ہو
اور مجلس مختلف ہونا اسطرح پر ہو کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہانتک
کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہانتک
کہ مدینہ کی دیوارون مین پوشیدہ ہوگیا ف۔ ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ مین نے زنا کیا
ہو بس آپ مجھے پاک کردین پس آپ نے منھ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا پھر آپ نے منھ پھیر لیا پھر تیسری جانب
حاضر ہوکر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے
کس عورت سے زنا کیا اُسنے کہا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چپٹایا ہوگا
اُسنے کہا کہ جی نہین بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہو۔ اور ایک روایت مین ہو کہ اسکے اہل وعیال کے پاس بھیجا کہ
تم لوگ اسکی عقل مین کچھ فتور سمجھتے ہو انھون نے کہا کہ نہین پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہو تو معلوم ہوا کہ ہان تب آپ نے اسکے رجم
کا حکم دیا سح۔ ابوہریرہ کی روایت مین ہو کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عبداللہؓ مین ہی- رواہ البخاری ومسلم- اور حدیث جابر بن سمرہ مین آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہوگیا تب حکم دیا- رواہ ابو داؤد ونسائی ومسلم- وحدیث بریدہ مین چار بار اقرار چار دن مین ہی- رواہ مسلم- اور حدیث صدیق مین ہی کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے مین رکھکر اُسکا حال دریافت کیا- رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ- اور غامدیہ عورت کے قصہ مین آیا کہ اُسنے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اُسنے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہین کہ مجھے پھیر دین جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا- رواہ مسلم- اور چار بار اقرار کے بعد آپنے فرمایا کہ جا یہانتک کہ تیرے بچہ پیدا ہوجائے پھر جب بچہ پیدا ہوگیا تب حاضر ہوکر اسنے گاؤ کیا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہانتک کہ اسکا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑایا تو حاضر ہوئی اور اُسکے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اُسنے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اسوقت مین اسکے دودھ سے فارغ ہون تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پرداخت کرنے والا ہی پس ٹھہر یہانتک کہ یہ اپنے ہاتھ پانون والا ہو اتنے مین ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین اسکی پرورش کرونگا تب آپنے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم مین خالد ابن الولید نے بُرا لفظ کہکر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا کہنے پر غضبناک ہوکر فرمایا کہ واللہ اُسنے ایسی توبہ کی کہ اگر عشر اہل مدینہ کو دیجائے تو سبکو کافی ہو- رواہ الترمذی وغیرہ- قال

فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ہذہ الاشیاء بیناہ فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنی فی صباہ

پھر جب چار بار اُسکا اقرار پورا ہوجائے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہی اور کس کیفیت سے ہوتا ہی اور اُسنے کہان زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کردے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُسپر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزون کو دریافت کرنے کے معنی ہمنے گواہی کی صورت مین بیان کردیے ہین اور یہان زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہین کیا حالانکہ گواہی کی صورت مین ذکر کیا ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ زمانہ کا بہت ماضی ہوجانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہی مگر اقرار کا مانع نہین ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہی کیونکہ شاید اُسنے ایسی حالت مین زنا کیا ہو کہ بالغ نہین تھا-

فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وہو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیہ فیتحقق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وہو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ہو خالص حق الشرع

پھر جس شخص پر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوا ہی اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے کے درمیان مین اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرکے اُسکی راہ چھوڑ دی جایگی اور امام شافعی وابن ابی لیلے نے کہا کہ اُسپر پوری حد قائم کردی جایگی کیونکہ اسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے وانکار کرنے سے نہین مٹیگی جیسے اگر گواہون سے زنا ثابت ہوکر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہین مٹتی ہی اور حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنے یہ دونون بھی بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہین مٹتی ہین اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہی جسمین سچ ہونے کا بھی احتمال ہی جیسے اقرار تھا اور پھرنے مین کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہین ہی یعنے اُسکے خلاف وغیرہ موجود نہین ہی تو اُسکے اقرار مین شبہہ پیدا ہوگیا (اور ہمکو حکم دیا گیا ہی کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کردین) بخلاف قصاص کے جسمین بندہ کا حق متعلق ہی اور بخلاف حد قذف کے کہ اُسمین بھی بندہ کا حق متعلق ہی تو یہ پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہی اور یہ حال اُسکے

حدود کا نہین ہی جو خالص حق شرع ہین جیسے حد زنا وغیرہ - **ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعز رضہ لعلک لمستہا او قبلتہا وقال فے الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتہا او وطیتہا بشبہۃ وہذا قریب من الاول فی المعنی** - اور امام کے واسطے مستحب ہی کہ اقراری کو پھر نا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تونے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تونے اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط مین کہا کہ امام کو یون کہنا چاہیئے کہ شاید تونے اُس سے نکاح کرلیا یا شبہہ مین اُس سے وطی کی ہی اور یہ بھی معنی مین قریب اول ہی **ف** یعنی اگر اقراری نے کہدیا کہ ہان تو حد ساقط ہوجائیگی - واضح ہو کہ زنا جس پر حد واجب ہوتی ہی وہ اسقدر وطی ہی کہ مرد مکلف کا حشفہ لیعنے سرذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج مین داخل ہوجو فی الحال لائق شہوت ہی یا زمانہ ماضی مین تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک مین نہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام مین واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے - **ف** - اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُسنے اقرار کیا تو حد مارا جائیگا اور دلیل پر حد نہین مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُسپر کسی حال مین حد نہین ہی - اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا اور بقدر حشفہ کے اُسنے داخل کرلیا تو دونون کو حد ماری جائیگی - اگر زانی نے دعوی کیا کہ میری زوجہ ہی تو حد ساقط ہوجائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید اتو اصح یہ کہ حد ساقط نہو گی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا - ا ع -

فصل فے کیفیۃ الحد واقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ہذا اجماع الصحابۃ - یہ فصل حد کی کیفیت اور اُسکے قائم کرنے کے بیان مین ہی - جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہی تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے یہانتک کہ مرجائے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف مین ہی - وازنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی **ف** رجم ماعز کی حدیث صحیحین وسنن مین معروف ہی اور دوسری حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہی مگر تین باتون مین سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہوجائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کردیا جاوے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے - رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن - اور دوسری حدیث مین وارد ہی کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہی مگر تین مین سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسنے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور دوم وہ کہ اللہ ورسول کے ساتھ رلنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہی تو وہ قتل کیا جاوے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکالدیا جائے اور سوم وہ کہ جسنے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص مین قتل کیا جاوے - رواہ ابوداؤد - اور صحیحین مین حدیث ابن مسعود معروف ہی - **قال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشہود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضہ ولان الشاہد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعی رح لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مہلکا والاہلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف** - اور جس پر رجم واجب ہوا اُسکو باہر کشادہ میدان مین لیجائین اور پہلے اُسکو گواہ پتھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہی اور اسواسطے کہ گواہ کبھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہی پھر اُسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہی تو گواہ سے شروع کرانے مین حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہی اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کرکے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہین ہی یعنے اگر کنوارا ہو جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہین تو یہ شرط نہین کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے مین بھی یہ شرط نہین ہی اور ہم کہتے ہین کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہین ہی کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہوجاتا ہی حالانکہ جسپر کوڑے واجب ہین

وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہوا اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اُس سے یہی مقصود ہو کہ تلف کر دیا جائے - **قال فان امتنع الشہود من الابتداء سقط الحد لانہ دلالۃ الرجوع وکذا اذا ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لفوات الشرط** - پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہو اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی - **وان کان مقرا ابتداء الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضی و رمی الرسول علیہ السلام الغامدیۃ بحصاۃ مثل الحمصۃ وکانت قد اعترفت بالزنا** - اور اگر محصن زانی پر اُسکے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہو اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا **ف** شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا ولیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا - رواہ احمد اور ابن ابی لیلے نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ - اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہو کہ تم اسکے چہرہ کو بچا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اسکی مردے کی ہیئت ناگوار نہو جاوے واللہ تعالے اعلم - **ویغسل ویکفن ویصلے علیہ لقولہ علیہ السلام لماعز رضی اصنعوا بہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلے النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجمت** - اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اسپر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مُردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور اسلیے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہو تو غسل ساقط نہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اسکے وہ رجم کی گئی **ف** ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفۃ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بریدۃ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قیل یا رسول اللہ ما نصنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلوۃ علیہ یعنے جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اسپر نماز پڑھو - اور اسنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اسمیں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ میں ہو کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہو کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہو - م - یہ سب زانی محصن کا بیان ہو کہ جو رجم کیا گیا ہو - **وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ** - اور اگر زنا کرنیوالا محصن نہو اور آزاد ہو تو اُسکی حد سو کوڑے ہیں بدلیل قولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ - یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا - **یامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضی لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضاء الاول الی الہلاک وخلو الثانی عن المقصود وہو الانزجار** - پس امام اُسکو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے کہ جسمیں گرہ نہو اور ایسی مار مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ

وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مارسے یہ مراد ہے کہ اسقدر سخت نہو جو زخم کردے اور نہ
زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہونچیگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے
ف جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیجائے پھر دو پتھرون کے بیچ مین رکھکر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے
پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ مین ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ مین اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ **وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان
علیا رض کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی
الضرب وفی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ** - اور حد مارتے وقت اسکے کپڑے اتار لیے جاوین اسکے معنے یہ ہین کہ
سوائے آزار کے باقی اتارے جائین کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہ حدود مارنے مین کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اسواسطے
کہ کپڑے اتارنے مین اسکے بدن پر چوٹ خوب پہونچیگی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے مین پردہ
کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے **ف** اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس
ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اسکو حد ماری حالانکہ اسکے اوپر قسطلانی کملی تھی پس بحال کہ حد ماری یہ حدیث
محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ مین لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت مین ننگا کرنا اور پچھلا کر
ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہین ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ **ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو
واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف** - اور یہ مار اسکے اعضا پر متفرق کیجاوے کیونکہ ایک ہی عضو مین جمع کرنا
کبھی جان جانے تک نوبت پہونچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہین ہے **ف** اور جب مار ڈالنا مقصود
نہین ہے تو جس صورت مین ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جاے پس تنو کوڑے اسکے اعضا پر متفرق مارے جاوین۔ **قال
الا راسہ ووجہہ وفرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس
مجمع الحواس وکذا الوجہ وہو مجمع المحاسن ایضًا فلا یومن فوات شئ منہا بالضرب وذلک اہلاک معنی فلا یشرع
حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضًا رجع الیہ وانما یضرب سوطًا لقول ابی بکر رض اضربوا الراس
فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک فیمن ابیح قتلہ ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلاک
فیہ مستحق** - سوائے اسکے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی انہین اعضا پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو
ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہون کو بچاوے اور اسوجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنیوالی ہوتی ہے اور سر اسکے
حواس کا مجمع ہے اور یون ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اسکے خوبیون کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہین کہ مار کی وجہ سے اسکے حواس یا
خوبیون مین سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اسکو ہلاک کرنے کے معنی مین ہے تو بطور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف
نے رجوع کرکے کہا کہ سر مین بھی درے مارے جائین کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اسمین شیطان ہے
رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہین کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق مین فرمایا جسکا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے
یہ حکم حربی کافر کے حق مین دیا تھا جو کافرون کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ **ویضرب فی الحدود
کلہا قائما غیر ممدود لقول علی رض یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی
التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان
یمد السوط فیرفعہ الضارب فوق راسہ وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانہ زیادۃ علی المستحق** -

اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کرکے بغیر کھینچکر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردون کو کھڑا کرکے اور عورتون کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسلیے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈالکر اسکے ہاتھ پھیلاکر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا نہ کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اسکے بدن پر مارکر نہ کھینچے اور بالجملہ ان باتون میں سے کوئی بات بھی نہیں کیجائیگی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اُسپر زیادتی ہے **ف** — یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔

وان کان عبدا جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالے فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ

اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندی ہے) ہو تو اُسکو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندیون پر اُس سزای حد کا آدھا ہے جو آزادیون پر ہے یہ آیت باندیون کے حق میں نازل ہوئی اور اسلیے کہ رقیت ہونا نعمت کو آدھا کردیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کریگا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہونچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اُسکی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی **ف** — پس آزاد مرد نے جسکو چار عورتین جائز ہیں پھر اُسنے زنا کیا تو سخت سزا دیجائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اُسوقت کہ مولے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اسوقت پاویگا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹا ہو لہذا اُسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنے آدھی سزا پاویگا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہوسکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اُسکو پچاس میں درے مارے جائینگے۔ **والرجل والمرأۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشملہما**۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونون یکسان ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونون کو شامل ہیں۔ **غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو والحشو لان فی تجریدہا کشف العورۃ والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونہما فینزعان**۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اُتارے جائینگے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھرے کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھرا کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہونچیگا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونون کے حاصل ہے تو پوستین اور بھرا کو دونون اُتار ڈالے جائیں۔ **وتضرب جالسۃ لما روینا ولانہ استر لہا**۔ اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسلیے کہ ایسا کرنے میں اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال **وان حفر لہا فی الرجم جاز**۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنے گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ **لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثندوتہا وحفر علی رض لشراحۃ الہمدانیۃ وان ترک لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یأمر بذلک وہی مستورۃ بثیابہا والحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لما روینا**

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیون تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھدوایا تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑون سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اسمین عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ **ولا یحفر للرجل**۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ **لانہ علیہ السلام ما حفر لماعز** کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا **ف** — چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہمنے اُسکو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہمنے اُسکو باندھا نہیں اور نہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا - رواہ مسلم - لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابوذر میں آیا کہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا - اور ابن الہمام نے حدیث
ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہو اور اگر گڈھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہوتی - **ولان مبنی الاقامۃ علی التشہیر
فی الرجال** - اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہو ف - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا -
ولیشہد عذابہما طائفۃ من المؤمنین - یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڈھا کھودے رجم
کرنے میں زیادہ اشتہار ہے - **والربط والامساک غیر مشروع** - اور باندھنا اور رکنا مشروع نہیں ہو ف - لیکن اگر بغیر اسکے
رجم ممکن نہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہو - کما فی العنایۃ - **ولا یقیم المولے الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال
الشافعی رح لہ ان یقیمہ لان لہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل اولی لانہ یملک من التصرف فیہ ما لا یملکہ الامام فصار
کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الی الولاۃ فذکر منہا الحدود ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہا
اخلاء العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہو نائب عن الشرع وہو الامام او نائبہ
بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولہذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنہ** - اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کریگا
مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل
ہو جیسے امام کو حاصل ہو بلکہ امام سے بڑھکر کیونکہ مولے کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہو جو امام کو حاصل نہیں ہو تو مثل
تعزیر کے ہو گیا (اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہو لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہو ع) اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء خراسانی
سے یہ قول ذکر کیا ع -) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہو کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہو کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر بندہ
معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہو پس وہ شخص حد قائم کریگا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُسکا قائم مقام قاضی وغیرہ
ہو برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہو اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو ف - امام مالک
و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا
جسنے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہو یعنے بیاہی نہیں ہو تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر
اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اُسکو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو - رواہ البخاری ومسلم - اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں یا غیر محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک
باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہو
حتی کہ نفاس میں ہو تو میں ڈرا کہ اگر میں اسکو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے پس میں نے آکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا - رواہ الترمذی - اور حدیث ابو ہریرہ میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب تم میں
سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو
اُسکو فروخت کر دو - رواہ ابوداؤد - اور ابوحنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ امام سے مرافعہ کرو پس امام اسکی اجازت
سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی ولیکن ابن الہمام نے فرمایا
کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اسواسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہو کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہو پس
جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و
اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے اُنکے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اسمیں تامل
کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہوسکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہو پس شاید کہ آدمی

سے تجاوز کرکے سلوک کو سخت اینا ہو بچارے خصوصاً جبکہ اُس سے ناخوش ہوا ور حدود کچھ بندون کا حق نہین ہو کیونکہ وہ خالص و ایکی ہو تو خوف ہو کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اسمین کچھ خوف نہین کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہو لہذا اُنھون نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہو واللہ اعلم بالصواب - قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نکاحا صحیحا ودخل بہا وہما علے صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاہلیة العقوبة اذ لاخطاب دونہما وما وراءہما یشترط لتکامل الجنایة بواسطة تکامل النعمة اذ کفران النعمة یتغلظ عند تکثرہا وہذہ الاشیاء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعہا فیناط بہ بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارہما ونصب الشرع بالرای متعذر ولان الحریة ممکنة من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام یمکنہ من نکاح المسلمة ویؤکد اعتقاد الحرمة فیکون الکل مزجرة عن الزنا والجنایة بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی رح یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایة لہما ما روی ان النبی رجم یہودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم التوریة ثم نسخ یؤیدہ قولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجہ یوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فیہما عند الدخول حتے لو دخل بالمنکوحة الکافرة او المملوکة او المجنونة او الصبیة لا یکون محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی ہذہ الصفات وہی حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلک لا تتکامل اذ الطبع ینفر عن صحبة المجنونة وقلما یرغب فی الصبیة لقلة رغبتہا وفی المنکوحة المملوکة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفنا فی الکافرة والحجة علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیة ولا النصرانیة ولا الحر الامة ولا الحرة العبد - اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہی تو احصان کے یہ معنے ہین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جسنے کسی عورت سے صحیح نکاح کرکے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونون مین احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزاوار حد کے لائق ہونے کی شرط ہی کیونکہ بدون ان دونون کے حکم الٰہی متعلق نہین ہوتا ہی اور باقی چیزین اسواسطے شرط ہین کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہی اور یہ چیزین بھی بڑی نعمتون مین سے ہین یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتین ہین اور ان نعمتون کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہوا تو رجم انھین نعمتون کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت وعلم شرط نہین ہی کیونکہ شرع مین انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہین ہوا ہی اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہی اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہی اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہی اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہی اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی کرتا ہی تو یہ کل باتین اسکو زنا سے زجر کرتی ہین اور ایسی زجر کرنے والی باتون کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہی اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے مین ہماری مخالفت کرتے ہین اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہی اور ان دونون کی دلیل وہ حدیث ہی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونون محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا - رواہ ابن حبان - اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہوگیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کہ جسنے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہین ہی - رواہ اسحاق ابن راہویہ والصواب الوقف - اور دخول مین معتبر یہ ہی کہ فرج مین ایسا دخول ہو جو غسل واجب کرتا ہی یعنی حشفہ غائب ہو جاسے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونون مین صفت احصان شرط کی حتی کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہوگا اور اسی طرح اگر شوہر مین ان باتون مین سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزاد مسلمہ عاقلہ بالغہ

ہو تو وہ محصنہ نہوگی کیونکہ نعمت انھین چیزون سے پوری ہوتی ہو اسلیئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو اور غیر بالغہ لڑکی کہ چونکہ وہ بے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہوجاتی ہو اور مملوکہ سے نکاح کرنے مین اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اُسکی اولاد رقیق نہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے مین ہمسے مخالفت کرتے ہین اور حجت اُنپر ایک تو وہ دلیل ہو جو ہمنے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہین کرتی اور نہ مرد آزاد کو اُسکی زوجہ باندی محصن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہو ف یہ حدیث نہین پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ اُنھون نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اُس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محصن نہین کریگی۔ع- قال ویجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبۃ اقصاہا و زجرہ لایحصل بعد ہلاکہ- اور محصن زانی مین رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درون اور رجم کو جمع نہین فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہین معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیرون کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کیے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہو اور خود زانی کو زجر ہونا اُسکے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہین ہو- قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعی رح یجمع بینہما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ولان حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالے فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعًا الے حرف الفاء او لے کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناہا مکسبۃ وہو من اقبح وجوہ الزنا وہذہ الجہۃ مرجحۃ لقول علی رض کفی بالنفی فتنۃ والحدیث منسوخ کشطرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر مایرے وذلک تعزیر وسیاستہ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای فیہ الے الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃ رض- اور کنوارے زناکار کی سزا مین سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ دونون باتون کو بطور حد جمع کرتے ہین بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے مین سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہو (رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نہ دارد ہونے کے ہوجاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ فاجلدوا پس درے کو سزائے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فا کو دیکھو یعنے معنی یہ ہین کہ جسنے زنا کیا اُسکی واجبی سزا یہ ہو سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہو یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہین (پس اگر اسپر دوسری سزا زیادہ کیجائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہین حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہین ہو) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے مین زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہو کیونکہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اُٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے مین اسکے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوجاتا ہو تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زناکاری کے طریقون مین سب سے برا ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہو۔ (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہو جیسے اُسکا یہ جزو منسوخ ہو کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھرون سے رجم ہو (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہو پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہین ہوسکتی ہو لیکن اگر امام کی راے مین ایسا کرنے مین کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنون تک وہ مصلحت سمجھے شہر بدر کردے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتون مین مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی راے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنے تعزیر و سیاست پر محمول ہے ف۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اُسپر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائیگا (اسپر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اُسپر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الھلاک ولھذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اُسپر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جبتک اچھا نہو جاوے درے نہ مارے جائینگے تاکہ ہلاکت تک نہ پہونچے اسی وجہ سے شدت گرمی یا شدت سردی مین چور کا ہاتھ نہین کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملھا کیلا یؤدی الی ھلاک الولد وھو نفس محترمۃ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُسکو رجم نکیا جاوے یہانتک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدھا الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسھا ای ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رح انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدھا عنھا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تھرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد درے ہوں تو درے نہ مارے جائین یہانتک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جاے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیجائیگی بخلاف رجم کے کہ اُسمین نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہین کیجاتی ہے اسواسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم مین بھی یہانتک تاخیر کیجاے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے مین بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہو جاے اور حدیث مین آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہانتک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پروا ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتوی ہے) پھر حاملہ عورت قید خانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے پس قید خانہ مین ڈالنا کچھ مفید نہین ہے واللہ اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اُسکے دُرون کی حد مین تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جاے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑون کی مار برداشت نہین کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو تیلیون کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جاے کہ ایکبارگی اُسکو مارنے سے شاخون کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائین اور اصل اسمین حدیث سعید بن سعد بن عبادہ ہے کہ انھون نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ مین ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جنے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو حد مارو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اسکو برداشت نہین کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو تیلیون کا ایک گچھا باندھکر ایک بار اُسکو مارو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسے وطی کے بیان مین جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہین کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد ھو الزنا وانہ

فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبہۃ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اُسکی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو ف اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرماوین چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمۃ علی الاطلاق عند التعری عن الملک وشبہتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبہات ثم الشبہۃ نوعان شبہۃ فی الفعل وتسمی شبہۃ اشتباہ وشبہۃ فی المحل وتسمی شبہۃ حکمیۃ فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن لتحقق الاشتباہ والثانیۃ تتحقق لقیام الدلیل النافی ذاتہ ولا یتوقف علی ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وہو اشتباہ الامر علیہ ولم یتمحض فی الثانیۃ فشبہۃ الفعل فی ثمانیۃ مواضع جاریۃ ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقۃ ثلثا وہی فی العدۃ وبائنا بالطلاق علی مال وہی فی العدۃ وام ولد اعتقہا مولاہا وہی فی العدۃ وجاریۃ المولی فی حق العبد والجاریۃ المرہونۃ فی حق المرتہن فی روایۃ کتاب الحدود ففی ہذہ المواضع لا حد اذا قال ظننت انہا تحل لی ولو قال علمت انہا علی حرام وجب الحد والشبہۃ فی المحل فی ستۃ مواضع جاریۃ ابنہ والمطلقۃ طلاقا بائنا بالکنایات والجاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم والممہورۃ فی حق الزوج قبل القبض والمشترکۃ بینہ وبین غیرہ والمرہونۃ فی حق المرتہن فی روایۃ کتاب الرہن ففی ہذہ المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انہا علی حرام ثم الشبہۃ عند ابی حنیفۃ رح تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وہو عالم بہ وعند الباقین لا تثبت اذا علم تحریمہ ویظہر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ہذا اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اُسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ سے اور دونون ملکون کے شبہہ سے بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کر دو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک فعل مین شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہین اور دوم محل مین شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہین (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری رات مین اپنی زوجہ خیال کرکے اُس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت مین اُس سے وطی کی یہ خیال کرکے کہ مجھپر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق مین ہوتا ہے جسپر اشتباہ طاری ہو جاوے کیونکہ اُسکے معنے یہی ہین کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہین ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے گمان کے بھی اُسوقت ہو جاتا ہے کہ جب در اصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث مین فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اسکا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہین ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونون قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنے ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے لیکن دونون قسم کے شبہہ مین یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ مین اگر بچہ کا دعوے کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ مین نہین ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعوی کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ مین وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہوگئی کہ اُسنے ایسی بات کا دعوے کیا جو اُسی کی طرف راجع ہے یعنے کہا کہ یہ امر مجھپر مشتبہہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ مین محض زنا نہین ہے پس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت مین اُس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت مین اُس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کرکے عدت مین اُس سے وطی کی ہفتم غلام نے اپنے مولی کی باندی

سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت مین ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی
اور کتاب الرہن کی روایت مین مطلقاً حد نہین ہے ع ۔) پس ان آٹھون مواقع مین اگر وطی کرنے والے نے دعوی کیا کہ مین نے
اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہوگی اور اگر کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل مین شبہہ کے چھ
موقع ہین ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی سوم یہ کہ بائع نے باندی
کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر مین دیا لیکن زوجہ کے
قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی
سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے پس ان موقعون پر حد واجب نہوگی اگرچہ اُسنے کہا ہو کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام
ہے پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی
کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہا کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہین ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام
ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتون کے حق مین ظاہر ہوگا جنسے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالے بیان آویگا پھر
جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہین۔ ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها في العدة
وقال علمت انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء
الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد
لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد
اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة ثلثا لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة
اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقین دین پھر عدت مین اُس سے وطی کی او رکہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو اُسکو حد
ماری جائیگی (یعنے اگر محصن ہے تو رجم کیا جائیگا ورنہ سو درے مارے جائینگے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو
شبہہ بالکل ندارد رہی اور قرآن مجید ایسی عورت کی حلت ندارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اسمین خلاف
کرے اُسکا قول معتبر نہین ہے کیونکہ اسکو اختلاف نہین کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان مین وہ مجھے
حلال تھی تو اسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اسلیے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتون مین قائم ہے چنانچہ اگر عدت
کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت مین عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب
۔۔ تو حد ساقط ہونے مین بھی اُسکا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اسکے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا زوجہ کو مال پر طلاق
[illegible] عدت مین اُس سے وطی کی تو انکا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ [illegible]
[illegible]رمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت مین بعضے
آثار ملک [illegible] ہین۔ ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال
علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر
الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ
ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنے ہر صورت مین طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت مین وطی کی اور
کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسمین اختلاف ہے چنانچہ مذہب
عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات مین ہے اور اسیطرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے
کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے۔ ولا حد على من وطي جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها علي حرام
لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد

اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُسپر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ مین جانتا تھا کہ مجھپر حرام ہے اسلیے کہ یہ شبہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت ومالک لابیک یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح سا اور حق پدری دادا کے بارے مین بھی قائم ہے ف۔۔۔ یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اُسپر بھی حد واجب نہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو ع۔ ویثبت النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ او امہ او زوجتہ وقال ظننت انہا تحل لی فلاحد علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا العبد اذا وطی جاریۃ مولاہ لان بین ہولاء انبساطا فی الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع محتمل فکانت شبہۃ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ ظننت انہ یحل لی والفحل لم یدع فی الظاہر لان الفعل واحد ۔۔۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر غنظا اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق مین بیان کرچکے ہین اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اُسپر حد زنا نہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زنا کاری کی تہمت لگاوے اُسپر بھی حد قذف نہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اُسنے کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے مین ان لوگون کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اُسکو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اُسکو زنا کاری کا عیب لگادے اُسکو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا کہ مین گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہین کیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین غلام پر حد نہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائیگا کیونکہ اسکے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ مین کوئی انبساط نہین ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہے سوائے اُنکے جنسے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا ف۔۔۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ مین بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اُٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اتنی گنجایش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اُٹھاوین تو شبہہ حرمت کو بھی گنجایش ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ مین ایسا انبساط نہین تو شبہہ کو بھی گنجایش نہین ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضی اللہ عنہ وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وہو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف لان الملک منعدم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دیگئی اور عورتون نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اُسنے اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد نہین ہے ولیکن اُسپر مہر لازم ہوگا یعنے عورت کا جو مہر ہوتا ہے وہ دینا پڑیگا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہین ملا لیکن اسی پر اجماع ہے ف ع) اور اسواسطے حد نہوگی کہ مرد نے عورتون کے خبر دینے کو مقام اشتباہ مین دلیل جانا اسواسطے کہ انسان کو اول ہی بارے مین اپنی زوجہ وغیر زوجہ مین تمیز نہین ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہوگیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنے جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھسے نکاح کرلے حالانکہ وہ غیر کے نکاح مین ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اسکو معلوم نتھا پس اُسنے بعد نکاح کے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہوتی ہے پس ایسا ہی یہان ہے ع۔) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگاوے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت نہ تھی یہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جاے

ومن وجد امراة علی فراشہ فوطیھا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وہذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرہا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دعاہا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل - جسنے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہین ہوسکتا ہے تو اسکا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کبھی اُسکے بچھونے پر اُسکی زوجہ کے سوائے اسکی مان بہن وغیرہ دیگر محارم جو اُسکے گھر مین رہا کرتی ہین اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھکر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اُسنے قبول کیا کہا کہ مین تیری زوجہ ہون پس اُسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے ف اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اُسنے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائیگی - د - ومن تزوج امراۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطیہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانہ عقد لم یصادف محلہ فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وہذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل وہی من المحرمات ولابی حنیفۃ رح ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات بنی آدم قابلۃ للتوالد وہو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب جنایۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر - جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہے کہ اُس سے نکاح حلال نہین ہے پھر اُس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر حد واجب نہوگی ولیکن اُسکو عذاب کی دردناک تکلیف دیجائیگی بشرطیکہ جان بوجھکر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری وزفر کا قول ہے) اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے (اور امام مالک واحمد ودیگر فقہا نے) کہا کہ اُسپر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھکر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہین ہوا تو لغو ہوگیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہے اور اسلئے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ مین جو عورت ہے وہ دائمی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم مین سے عورتین سب ہی قابل ہین تو چاہیے کہ نکاح جملہ احکام کے حق مین منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اُسنے حقیقی حلت کا فائدہ نہین دیا پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ شبہہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم مین کوئی حد مقرر نہین ہے تو اُسکو تعزیر دیجائیگی ف لیکن اس مسئلہ مین فتوی صاحبین کے قول پر ہے - الخلاصہ اور جامع الرموز مین نقل کیا کہ متون مین فتوی صاحبین کے قول پر ہے المضمرات - لیکن شروح مین امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری مین کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولے ہے - د - مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کردیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ مین ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دیکر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اُسکا سر کاٹ لاوے - رواہ الترمذی وغیرہ اور اسلیے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی ذمی کی معتدہ مین وطی کرے تو اسی قسم کی سزائے تعزیری درر وغیرہ مین مذکور ہے تو مان بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی جرم ہے اسلئے ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور غیرت وخلاف فطرت کا فرق عارض بشدت فحش ہے واللہ تعالے اعلم - ومن وطی اجنبیۃ فیما دون الفرج یعزر لانہ منکر لیس فیہ شئ مقدر ومن اتی امراۃ فی الموضع المکروہ او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند ابی حنیفۃ رح ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا ہو کالزنا فیحد وہو احد قولی الشافعی رح وفی قول یقتلان بکل حال لقولہ علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولہما انہ فی معنی الزنا لانہ قضاء الشہوۃ فی محل مشتہی علی سبیل الکمال علی وجہ تمحض حراما لقصد سفح الماء ولہ انہ لیس بزنا لاختلاف

الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وہدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ہو فی معنی الزناء لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب وکذا ہو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزناء من الجانبین وما رواہ محمول علی السیاسۃ او علی المستحل الا انہ یعزر عندہ لما بیناہ - اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج و مقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آکی ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر دیجائیگی اسواسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اسکے واسطے کوئی سزا ایسے محدود نہیں ہے - اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اسنے قوم لوط کا فعل کیا یعنے مرد جوان خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسپر حد زنا نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہانتک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زناء کے ہے تو اسکو حد ماری جائیگی یعنے محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاوین) - اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے اور کرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول یہ دونوں کو قتل کرو - اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو - (رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن -) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زناء کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر مبنی ہوا ہے (یعنے جب زنا کے معنی پورے ہوے تو اسکی سزا بھی مثل سزاے زنا ہو گئی) اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت درحقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اسکی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اسپر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاوین وغیر ذلک اور یہ فعل معنے میں زناء نہیں ہے کیونکہ اسمین بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زناء کے کم واقع ہوتا ہے اسواسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش نہیں ہے اور زناء میں دونوں طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزاے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو لیکن ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسکو تعزیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہین **ف** - واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ نکاح فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اسکو حد نہیں ماری جائیگی - **الکافی** - اگرچہ یہ فعل اسپر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے انکے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زناء سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و غلیظ ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن لیسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر اُنسے تحمیض کرتے ہین فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ انکی مقعد مین وطی کرتے ہین فرمایا کہ اُف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے - رواہ النسائی - اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتون کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگون نے مجھپر جھوٹ باندھا ہے - رواہ النسائی - اور حضرت ابوبکر نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کرکے آگ میں جلوانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا - م ش ع - ومن وطی بہیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فے معنی الزناء فی کونہ جنایۃ وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او فرط الشبق ولہذا لایجب سترہ الا انہ یعزر لما بینا والذی یروی انہ تذبح البہیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدث بہ ولیس بواجب - اور جسنے کسی چوپائے سے وطی کی تو اسپر حد زناء واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زناء کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے

مادہ جانور کا سر ڈھکنا واجب نہین ہو پس یہ زنا نہوا لیکن وطی کنندہ کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہو اور رہ جو حدیث مین
آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اُسکو ذبح کرکے جلا دیا جائے تو یہ حکم اسواسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان کرتے رہین اور ایسا
کرنا واجب نہین ہو **ف** واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہو اور اختلاف اس بارہ مین ہو کہ اسپر حد زنا جاری ہو یا نہین
تو چارون فقہاء کے نزدیک اسمین حد نہین ہو لیکن تعزیر دیجائیگی اور تعزیر مین بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہو چنانچہ جس شخص
کو لواطت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کردے اور ابن عباس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو
تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہو تو فرمایا کہ مین نے
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ مین کچھ نہین سُنا لیکن میری رائے یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا
کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہو اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودھ وغیرہ کا نفع اُٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور
یہ وجہ دوسری حدیث مین صریح ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہو اور اسکو قتل کرو
اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کردو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہو جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد و
النسائی والحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ **ف ع۔ ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي
ثم خرج الينا لا يقام عليه الحد وعند الشافعي رح يحد لانه التزم باسلامه احكامه اينما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام
لا يقام الحدود في دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيهما فيعرى الوجوب عن الفائدة
ولا يقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزى من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير المصر يقيم
الحد على من زنى في معسكره لانه تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية لانه لم يفوض اليهما الاقامة** ۔ اور جس شخص نے
ایسے کافرون کے ملک مین زنا کیا جنسے لڑائی ہو یا باغیون کے ملک مین زنا کیا پھر ہماری ملک مین نکل آیا لیکے یہان زنا کا اقرار کردیا
تو اُسپر حد نہین قائم کیجائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اُسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام
لازم کرلیے چاہے جہان ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہو کہ دارالحرب مین حدود نہین قائم کیے جائینگے اور اسوجہ سے کہ حد سے مقصود
یہ ہو کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیون اور باغیون کے ملک سے منقطع ہو تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہو اور
وہان سے دارالاسلام مین آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ شخص جسوقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدلکر موجب نہوجائیگا
اور اگر جہاد مین ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کرسکتا ہو جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر مین سے جو شخص زنا کرے اُسپر بھی
لشکرگاہ مین حد قائم کرے کیونکہ یہ اُسکے تحت ہو بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد
نہین کیا گیا ہو **ف** اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہو اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہین پائی گئی
ولیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملون کو لکھا کہ دارالحرب مین کسی
مسلمان پر حد قائم نکرین۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم مشورۂ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہو بلکہ اجماع خود حجت ہو اور
ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہو کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد مین چورون کے ہاتھ نہ کاٹے جائین۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے لکھا
کہ دشمن کے سامنے ایسا کرنا اس خیال سے ہو کہ ایسا نہو وہ دشمنون سے جا ملے۔ **واذا دخل حربي دارنا بامان فزنى بذمية او
زنى ذمي بحربية يحد الذمي والذمية عند ابي حنيفة رح ولا يحد الحربي والحربية وهو قول محمد رح في ذمي يعني اذا زنى
بحربية فاما اذا زنى الحربي بذمية لا يحدان عند محمد رح وهو قول ابي يوسف رح وقال ابو يوسف رح يحدون كلهم
وهو قول الآخر لابي يوسف رح ان المستامن التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما ان الذمي التزمها**

مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل
لحاجة كالتجارة ونحوها فلم يصر من اهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع الى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به وانما
التزم من الحكم ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع في الانصاف يلتزم الانتصاف والقصاص
وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا فحق الشرع ولمحمد رح وهو الفرق ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة
تابعة له على ما نذكره ان شاء الله تعالى فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في
حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة وتمكين البالغة من الصبي والمجنون
ولابي حنيفة رح فيه ان فعل الحربي المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرائع
على اصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان ونظير هذا الاختلاف
اذا زنى المكره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده وعند محمد رح لا تحد - اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا اور کسی ذمیہ عورت
سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام مین آئی اور اُس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
مین ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہوگی اور دوسری صورت مین ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود
نہوگی اور ذمی مرد کے حق مین امام محمد کا بھی یہی قول ہو یعنے جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونون کو حد نہین ماری جائیگی اور یہی ابویوسف
کا پہلا قول ہو پھر امام ابویوسف نے اس سے رجوع کرکے کہا کہ ان سبکو حد ماری جائیگی اور ابویوسف کی دلیل یہ ہو کہ جو حربی عورت یا مرد
امان لیکر ہمارے دار الاسلام مین آیا تو اُسنے التزام کر لیا کہ جبتک اپنے معاملات کے واسطے یہان ٹھہریگا برابر ہمارے احکام کے موافق
عمل کریگا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہو اسی واسطے اگر وہ کسیکو زنا کی تہمت لگادے تو اُسکو حد
قذف ماری جاتی ہو اور اگر کسیکو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص مین قتل کیا جاتا ہو پس زنا کرنے مین بھی حد ماری جائیگی بخلاف
شرابخواری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہو اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ حربی عورت یا مرد یہان ٹھہرنے کو نہین آیا بلکہ
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہو تو وہ دار الاسلام کے رہنے والون یعنی مسلمانون یا ذمیون مین سے نہین ہوا اسی وجہ سے
اُسکو قدرت ہوتی ہو کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اُسکو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اُسکے قصاص مین قتل
نہین کیا جاتا ہو اور ہمارے احکام کا التزام اُسنے صرف اسی قدر کیا ہو کہ جس سے اسکا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق مین
کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو کچھ لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز کو
جس سے بندون کا حق متعلق ہو یعنے انصاف مقتضی ہو کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہو کہ اُسکو سزا دیجائے
لہذا حربی کو اُسکے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دیجائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہو تو یہ حربی کے التزام مین داخل نہوگی
اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت مین فرق ہو اور وہ یہ کہ زنا کے بارے مین مرد کا فعل اصل ہو اور عورت اُسکے تابع ہو
چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے تو جب اصل یعنے مرد کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اوسکے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
مین بھی ممتنع رہا یہ کہ در صورتیکہ تابع کے حق مین یعنے حربیہ عورت کے حق مین حد ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اُسکی اصل یعنی مرد
ذمی کے حق مین بھی ممتنع ہو اور اسکی نظیر یہ ہو کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہونے سے مرد
سے حد ساقط نہین ہوتی ہو اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
کی حد بھی ساقط ہو کیونکہ وہ تابع ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ جو حربی امان لیکر آیا اُسکا یہ فعل کرنا درحقیقت زنا ہو کیونکہ کافرون کو بھی
یہ حکم ہو کہ حرام نکرین اور یہی صحیح قول ہو اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہین ہین اور جب کہ اُس عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو یعنے عورت کا فرہ پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمہ عورت مین ہو برخلاف طفل و مجنون کے
یہ دونون شریعت سے مخاطب نہین ہین اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہو کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی - اور امام محمد کے نزدیک عورت بھی حد دی
نہوگی ف — کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہو اور وہ اصل تھا تو عورت تابع سے بھی ساقط ہوگی - **قال واذا زنی الصبی**
او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر والشافعی رح یجب الحد علیہا وہو روایۃ عن ابی یوسف رح
وان زنی صحیح بمجنونۃ وصغیرۃ تجامع مثلہا حد الرجل خاصۃ وہذا بالاجماع - اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
کیا جسنے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ابر حد نہین اور نہ عورت پر حد ہو اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
اور یہی ابو یوسف رح سے ایک روایت ہو (اور یہی مالک و احمد کا قول ہو) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی
سے جو قابل جماع ہو زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنے مجنونہ وصغیرہ پر حد نہوگی اور اسپر اجماع ہو ف — پس اختلاف فقط
اول صورت مین ہو کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہوگی - **لہما ان العذر من جانبہا**
لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فکذا العذر من جانبہ وہذا لان کلا منہما مواخذ بفعلہ ولنا ان فعل الزنا یتحقق منہ
وانما ہی محل الفعل ولہذا یسمی ہو واطئا وزانیا والمرأۃ موطوءۃ ومزنیا بہا الا انہا سمیت زانیۃ مجازا تسمیۃ للمفعول
باسم الفاعل کالراضیۃ فی معنی المرضیۃ او لکونہا مسببۃ بالتمکین فیتعلق الحد فی حقہا بالتمکین من قبیح الزنا وہو
ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ ومؤثم علی مباشرتہ وفعل الصبی لیس بہذہ الصفۃ فلا یناط بہ الحد - زفر وغیرہ
وغیرہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہین آتا ہو اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہوگی اور یہ اسواسطے ہو کہ زانی زانیہ مین سے ہر ایک اپنے فعل پر ماخوذ ہین اور ہماری دلیل
یہ ہو کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہو اور عورت تو اس فعل کا محل ہو اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہین
اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہو لیکن قرآن مین جو اُسکو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہو خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا
نام دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہین یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہو کہ اُسنے اپنے
اوپر قابو دیا تو عورت کے حق مین حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اُسنے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اُس
مرد کا ہو جسکو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہین ہو تو اُسکے فعل کے ساتھ حد متعلق نہوگی - **قال و**
من اکرہہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ وکان ابو حنیفۃ رح یقول اولا یحد وہو قول زفر رح لان الزنا من
الرجل لا یکون الا بعد انتشار الآلۃ وذلک دلیل الطواعیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببہ الملجی قائم
ظاہرا والانتشار دلیل متردد لانہ قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعا لا طوعا کما فی النائم فاورث
شبہۃ وان اکرہہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یحد لان الاکراہ عندہما قد یتحقق من غیر السلطان
لان المؤثر خوف الہلاک وانہ یتحقق من غیرہ ولہ ان الاکراہ من غیرہ لا یدوم الا نادرا لتمکنہ من الاستعانۃ
بالسلطان او بجماعۃ المسلمین ویمکنہ دفعہ بنفسہ بالسلاح والنادر لا حکم لہ فلا یسقط بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لا یمکنہ
الاستعانۃ بغیرہ ولا الخروج بالسلاح علیہ فافترقا - اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنے اسکو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی
کہ اُسنے زنا کیا تو زانی پر حد نہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہو اسواسطے کہ مرد سے زنا جبھی
صادر ہوتا ہو کہ اُسکا آلہ منتشر ہو یعنے قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہو کہ اُسنے بخواہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے
رجوع کرکے کہا کہ اسپر حد نہین ہو کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر ناچار کیا وہ ظاہر قائم ہو اور انتشار کو دلیل گرداننے مین

تردد ہی کیونکہ انتشار کبھی بلا قصد کے ہو جاتا ہی یعنے بمقتضائے طبیعت ہوتا ہی نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب مین ہو پس شبہہ پیدا ہوگیا اور اگر اُسکو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہین مارا جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہی اسلیے کہ موثر خوف ہلاکت ہی اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہین ہوتا مگر شاذ و نادر کیونکہ اُسکو اختیار ہی کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانون کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اُسکو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اُسکا کچھ حکم نہین ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہوگی بخلاف سلطان کے کہ اُسکا اکراہ معتبر ہی کیونکہ دوسرے سے مدد نہین لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اُٹھا سکتا ہی تو سلطان و غیر سلطان مین فرق ہوگیا۔ **ومن اقر اربع مرات فی مجالس مختلفۃ انہ زنی بفلانۃ وقالت ہی تزوجنی او اقرت بالزناء وقال الرجل تزوجتہا فلا حد علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعوی النکاح یحتمل الصدق وہو یقوم بالطرفین فاورث شبہۃ واذا سقط الحد وجب المہر تعظیما لخطر البضع** ۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسون مین اس بات کا اقرار کیا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہی کہ نہین بلکہ اسنے میرے ساتھ نکاح کیا ہی یا ایک عورت نے اسطرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہی کہ مینے اسکے ساتھ نکاح کیا ہی تو مرد پر حد نہوگی بلکہ دونون صورتون مین اُسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح مین صدق کا احتمال ہی اور نکاح ان دونون کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنے کو مہر واجب ہوا۔ **ومن زنی بجاریۃ فقتلہا فانہ یحد وعلیہ القیمۃ معناہ قتلہا بفعل الزناء لانہ جنی جنایتین فیوفر علی کل واحد منہما حکمہ وعن ابی یوسف رح انہ لا یحد لان تقرر ضمان القیمۃ سبب لملک الامۃ فصار کما اذا اشتراہا بعد ما زنی بہا وہو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک المسروق قبل القطع ولہما انہ ضمان قتل فلا یوجب الملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فانما یوجبہ فی العین کما فی ہبۃ المسروق لا فی منافع البضع لانہا استوفیت والملک یثبت مستندا فلا یظہر فی المستوفی لکونہا معدومۃ وہذا بخلاف ما اذا زنی بہا فاذہب عینہا یجب علیہ قیمتہا ویسقط الحد لان الملک ہنالک یثبت فی الجثۃ العمیاء وہی عین فاورثت شبہۃ** ۔ ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اُسپر قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہین کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اُسکا حکم مترتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ وہ حد نہین مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہونا اس امر کا سبب ہی کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اُسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ مین بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور ابو یوسف کہتے ہین کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہی جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ قیمت اُسپر قتل کا تاوان ہی تو وہ موجب ملک نہین ہی کیونکہ یہ خون کا عوض ہی اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت مین ہی یعنے جیسے چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا یون ہی باندی کی ذات اُسکی ملک مین آگئی اور اُسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہین ہی کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لیگئی اور ملک کا ثبوت اسنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت مین ظاہر نہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہی کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کرکے اُسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اُسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ ایسی صورت مین اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہی تو شبہہ پیدا ہوگیا ف۔ یعنی پہلی صورت مین جب

مرگئی تو قابل ملکیت نہین ہی اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات مین ہوگی نہ اُسکی منفعت مین کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہین ہی بخلاف دوسری صورت کے کہ اُسمین کانی باندی باقی ہی- قال وکل شئی صنعہ الامام الذی لیس فوقہ امام فلاحد علیہ الا القصاص فانہ یوخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالے وَاقامتہا الیہ لا الی غیرہ ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لایفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما تمکینہ او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین والقصاص والاموال منہا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ کحکم سائر الحدود التی ہی حق اللہ تعالے اور جو حرکت مسلمانون کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہین ہی تو اُسپر حد واجب نہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اُسپر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالون کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ حدود تو حق الٰہی عزوجل ہین اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار مین ہی دوسرے کے اختیار مین نہین ہی کیونکہ وہی سب سے بڑا ہی اور اُس سے یہ ممکن نہین کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہی بخلاف بندون کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہی وہ اپنا حق حاصل کریگا خواہ اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانون کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کریگا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہین یعنے حقوق العباد سے ہین اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسیکو زناکاری کی تہمت لگائی اور حد قذف مین جیسے حق شرع ہی ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہی تو دونون مین سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا) علماء نے جواب دیا کہ اسمین حق شرع غالب ہی تو اسکا حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگا جو خالص حق الٰہی عزوجل ہین **ف** اس باب سے متعلق چند فروع مدرر یہ بیان کیے جاتے ہین چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاوین - زنا، سے اقرار ثابت ہوتا ہی گر اقرار صریح ہو اور اُسوقت نشہ نہو اور مرد و عورت مین سے کوئی دوسرے کی تکذیب نکرے یا اُسکا کذب ظاہر نہو اسطرح سے مرد عضو تناسل کٹا ہو نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈیان نزدیک ہوکر دخول کے قابل نہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا رکا اقرار کیا تو ثبوت نہوگا کیونکہ شاید بیان کرے ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہی اور اگر نشہ مین زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہین ہی کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو ہان اگر گواہون کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائیگا - اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہی - اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہی یون ہی جو حدود خالص اللہ تعالے کے واسطے مین جیسے شرابخواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جاوے تو صحیح ہی- اگر کسی پر رجم کا حکم ہوگیا پھر قبل رجم کے کسی نے قیدخانہ مین جاکے اُسکی آنکھ پھوڑدی یا اُسکو قتل کردیا تو اُسپر کچھ قصاص یا عوض نہین ہی اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اُسنے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاء سے ہو تو دیت واجب ہوگی- اگر مریض پر درے واجب ہون ولیکن اُسکی صحت سے مایوسی ہی تو صحت سے پہلے حد قائم کردیجائے- البحر- رجم کے واسطے جو احصان شرط ہی وہ چند باتون سے پورا ہوتا ہی اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اُسنے محصنہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہی ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اُسکی منکوحہ دونون بصفت احصان موجود ہون - ہفتم یہ کہ مرتد ہوجانے سے اُسکا احصان باطل نہوا ہو - اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہین ہی حتی کہ اگر اپنی عمر مین ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجرد ی کی حالت مین کسی عورت سے زنا رکیا تو حد مارا جائیگا کتاب مین معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہی خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہی کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اُسنے تجارت مین کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولی نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر بمقدار قرضہ چڑھ گیا ہو کہ اُسکے مال و گردن سبکو محیط ہو یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارالاسلام مین محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

وطی کی جو مرتد ہونے سے اسپر حرام ہو گئی یا اسکے پسر بالغ کو اسنے اپنے اوپر قادر دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے
جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں وطی حرام ہو لیکن حد واجب نہو گی۔ شبہہ فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعوی
کرنا معتبر ہو اگرچہ اُسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعوی کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ
گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہو گی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعوے کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی
حتی کہ دونوں اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو شبہہ نہیں رہا اور حد ماری جائیگی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہو اور اگر ظاہر ہو تو
حاکم اُسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ سے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہو ولیکن اسپر کوئی سزا واجب نہو گی
الجوہرہ۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہو گی۔ ت ؛ اور حق یہ ہو کہ حد واجب ہو گی جیسے اگر
عورت خدمت کے لیے نوکر رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہو۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صاحب دار نے زنا کیا کہ اُسپر حد
واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی۔ ت د۔

باب الشہادۃ علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہو۔ **قال واذا شہد الشہود بحد متقادم لم یمنعہم عن اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتہم الا فی حد القذف خاصۃ** - قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گذشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا (اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت۔) تو انکی گواہی قبول نہو گی سوائے خاص حد قذف کے ف یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعوی کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہو گی کیونکہ فی الفور اُنپر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ **وفی الجامع الصغیر واذا شہد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد حین لم یؤخذ بہ وضمن السرقۃ** - اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شراب خواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہو گا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہو گا ف یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہو گی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہو اسمیں یہ گواہی قبول ہو گی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اسپر لازم ہو گی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہو چنانچہ شراب خواری میں تقادم یہ ہو کہ جب شراب پینے والے کے منھ سے شراب کی بدبو زائل ہو گئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہو کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گذر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہو۔ ت د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ القاضیخان۔ حاصل جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہو گی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ **والاصل ان الحدود الخالصۃ حق اللہ تعالے تبطل بالتقادم خلافا للشافعی وہو یعتبرہا بحقوق العباد وبالاقرار الذی ہو احدی الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین الحسبتین من اداء الشہادۃ والستر فالتاخیر ان کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلک لضغینۃ ہیجتہ ولعداوۃ حرکتہ فیتہم فیہا وان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا اثما فیتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فحد الزنا وشرب الخمر والسرقۃ خالص حق اللہ تعالے حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعا وحد القذف فیہ حق العبد لما فیہ من دفع العار عنہ ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار والتقادم غیر مانع فی حقوق العباد ولان الدعوی فیہ شرط فیحمل تاخیرہم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقۃ لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانہ حاکم**

حق الله تعالے على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة فى كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة عن المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة فى الابتداء يمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء فى باب الحدود واختلفوا فى حد التقادم واشار فى الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوى رح وابو حنيفة رح لم يقدر فى ذلك وفوضه الى راى القاضى فى كل عصر وعن محمد رح انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف رح وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا تتحقق التهمة والتقادم فى حد الشرب كذلك عند محمد رح وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما ياتى فى بابه ان شاء الله تعالے - اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عز وجل ہیں وہ دیر ہو جانے سے باطل ہو جاتے ہیں اور اسمین امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہین کہ جیسے بندون کے حقوق باطل نہین ہوتے ہین یہ بھی باطل نہونگے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہین یعنے اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہین اگر دیر گذر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اسپر حد جاری کیجاتی ہے اسیطرح اگر گواہو نسے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتون مین اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اُسنے پردہ پوشی اختیار کی تو اسکے بعد ادائے شہادت پر آمادہ ہونا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اسکا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی مین متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہین تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو ہمکو یہان ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی قبول نہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہین ہوتا تو حد زنا و شرابخواری وچوری خالص حق اللہ عز وجل ہین حتی کہ بعد اقرار کے اُنسے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اسمین گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف مین بندہ کا حق ہے کیونکہ اسمین بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اُس سے پھر جانا صحیح نہین ہے اور بندون کے حقوق مین دیر ہو جانا کچھ مانع نہین ہوتا کیونکہ اسمین دعوی شرط ہے تو گواہی مین تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ ہنوز دعوی ندارد تھا تو گواہون کا فاسق ہونا لازم نہین آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعوی شرط نہین ہے اسلیے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہان مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعوی شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عز وجل ہو (یعنے گواہی قبول نہونا بوجہ کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جسپر اطلاع نہین ہوسکتی تو حکم کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد مین تہمت کا پایا جانا ضرور نہین ہے (جیسے سفر مین مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل مین لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اُس سے آگاہ کرے اور جب اسنے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہین اور گواہ پر آگاہ کرنا اسواسطے واجب ہے کہ جسکے یہان چوری ہوئی اُسکو خود نہین معلوم کہ کسنے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتدا مین گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد جاری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اُسپر باقی حد قائم نہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ مین اُسکو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہوئی گویا حکم قاضی پورا نہوا پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار مین اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر مین اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے چنانچہ جامع صغیر مین کہا

بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اسقدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اسقدر دور ہونا ادائے گواہی سے مانع ہو یعنے انھوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک یہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شرابخوار کے منھ کی بو جاتی رہے چنانچہ شرابخواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اُسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُسمیں کچھ تہمت نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ واذا شہدوا علی رجل انہ زنی بفلانۃ وفلانۃ غائبۃ فانہ یحد وان شہدوا انہ سرق من فلان وہو غائب لم یقطع والفرق ان بالغیبۃ ینعدم الدعوی وہی شرط فی السرقۃ دون الزنا وبالحضور یتوہم دعوی الشبہۃ ولا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہیں غائب ہے یعنے شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اُسنے فلان کا مال چرایا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعوی ندارد ہوگا حالانکہ چوری میں دعوی شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں ف تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہوگا بلکہ حد زنا جاری کیجائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعوی نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شہدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونہا لم یحد اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائیگا لاحتمال انہا امرأتہ او امتہ بل ہو الظاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اُسکی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے ف کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کریگا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اُسنے زنا کیا ہے تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اُسپر اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شہد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرہہا واخران انہا طاوعتہ درئ الحد عنہما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح وہو قول زفر رح وقالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقہما علی الموجب وتفرد احدہما بزیادۃ جنایۃ وہو الاکراہ بخلاف جانبہا لان طواعیتہا شرط تحقق الموجب فی حقہا ولم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما ولان شاہدی الطواعیۃ صارا قاذفین لہا وانما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شاہدی الاکراہ لان زناہا مکرہۃ یسقط احصانہا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونوں سے حد دور کیجائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اُسکا رضامند ہونا اُسپر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اُسمیں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونون گواہ ان دونون کے حق مین تہمت لگانے والے ہو گئے ہین کیونکہ زنا مین چار گواہ شرط ہین جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہو گا تو ان دونون کا قول مرد و عورت دونون کے حق مین تہمت ہو گیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دو وقت گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہی کیونکہ عورت کا بجبوری زنا کرانا اُسکے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہی کیونکہ زنا پایا گیا گر اسکا گناہ نہین ہوا تو یہ دونون گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہوگئے۔ وان شہد اثنان انہ زنی بامرأۃ بالکوفۃ واخران انہ زنی بہا بالبصرۃ درئ الحد عنہما لان المشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المکان ولم تتم علی کل واحد منہما نصاب الشہادۃ ولا یحد الشہود خلافا لزفر لشبہۃ الاتحاد نظرا الی اتحاد الصورۃ والمرأۃ۔ اور اگر دو گواہون نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے کوفہ مین زنا کیا اور دوسرے دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے اسی عورت سے بصرہ مین زنا کیا یعنے ایکہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونون جگہ مین بہت فاصلہ ہی تو مرد و عورت دونون سے حد دور کیجائیگی کیونکہ فعل زنا جسکی گواہی دی ہی وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہین ہی یعنے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہین ہین اور گواہون کو بھی تہمت کی حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہی اور اسمین زفر کا خلاف ہی۔ وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأۃ معناہ ان یشہد کل اثنین علی الزنا فی زاویۃ وہذا استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المکان حقیقۃ وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویۃ والانتہاء فی زاویۃ اخری بالاضطراب او لان الواقع فی وسط البیت فیحسبہ من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فیشہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہون نے ایک کوٹھری مین ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونون کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہین کہ دو گواہ گواہی دین کہ اس کونے مین زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دین کہ اس دوسرے کونے مین زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہی اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ مین درحقیقت اختلاف ہی اور استحسان کی دلیل یہ ہی کہ دونون کو متفق کرنا ممکن ہی باین طور کہ فعل کی ابتدا ایک کونے مین ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے مین ختم ہوا ہو یا باین طور کہ کوٹھری کے بیچ مین یہ فعل واقع ہوا تو جسنے آگے سے دیکھا اُسنے آگے کے کونے مین خیال کیا اور جسنے پیچھے سے دیکھا اُسنے پچھلے کونے مین خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہد اربعۃ انہ زنی بامرأۃ بالنخیلۃ عند طلوع الشمس واربعۃ انہ زنی بہا طلوع الشمس بدیر ہند درئ الحد عنہم جمیعا اما عنہما فلانا تیقنا بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشہود فلاحتمال صدق کل فریق۔ اگر چار گواہون نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اسنے فلان عورت سے موضع نخیلہ مین طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہون نے گواہی دی کہ اسنے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند مین زنا کیا تو مرد و عورت دونون سے اور دونون فریق گواہون سے سب سے حد دور کیجائیگی پس مرد و عورت سے اسواسطے دور ہوگی کہ ہمکو دونون فریق گواہون مین سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقینا معلوم ہی اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہین ہوسکتی کیونکہ ہر فریق مین صدق کا احتمال ہی۔ وان شہد اربعۃ علی امرأۃ بالزنا وہی بکر درئ الحد عنہا وعنہم لان الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارۃ ومعنی المسألۃ ان النساء نظرن الیہا فقلن انہا بکر وشہادتہن حجۃ فی اسقاط الحد ولیس بحجۃ فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہا ولا یجب علیہم۔ اور اگر چار گواہون نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہی تو عورت اور گواہون سب سے حد دور کیجائیگی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہین ہوسکتا ہی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ عورتون نے اس عورت کو دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ ہی اور حد دور کرنے کے واسطے عورتون کی گواہی حجت ہی مگر حد واجب ہونے مین حجت نہین ہی لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہون پر حد قذف واجب نہوئی۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا وہم عمیان او محدودون فی قذف او احدہم عبد

او احدہم عبد

او محدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لا یثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وہم لیسوا
من اہل اداء الشہادۃ والعبد لیس باہل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء
اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے
یا ان میں کوئی ایک غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی (بشرطیکہ جسپر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعوی
کرے - ع) اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی
کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے ف اور معلوم ہو چکا کہ انہیں سے
کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائینگے
وان شہدوا بذلک وہم فساق او ظہر انہم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اہل الاداء والتحمل وان کان
فی ادائہ نوع قصور لتہمۃ الفسق ولہذا لو قضی القاضی بشہادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادتہم شبہۃ
الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتہمۃ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحدان وسیاتی فیہ خلاف
الشافعی رح بناء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کالعبد عندہ - اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
درحالیکہ وے فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہی
ادا کرے اگرچہ اسکے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے
نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے
میں قصور ہے تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف
عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس انکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے ف
پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں - وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حدوا لانہم
قذفۃ اذ لا حسبۃ عند نقصان العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا - اور اگر گواہوں کا شمار چار سے
کم ہو تو سبکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسواسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب
کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے - وان شہد
اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادتہم ثم وجد احدہم عبدا او محدودا فی قذف فانہم یحدون لانہم قذفۃ
اذ الشہود ثلثۃ - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں
میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسیکو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
جبکہ تین ہی رہگئے - ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیتہ علی بیت المال وہذا عند ابی حنیفۃ
وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناہ اذا کان جرحہ وعلی ہذا الخلاف
اذا مات من الضرب وعلی ہذا اذا رجع الشہود لا یضمنون عندہ وعندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادتہم
مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیرہ فیضاف الی شہادتہم فیضمنون
بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانہ ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وہو عامل للمسلمین فتجب الغرامۃ
فی مالہم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفۃ رح ان الواجب ہو الجلد وہو ضرب مولم غیر جارح ولا مہلک فلا یقع
جارحا ظاہرا الا لمعنی فی الضارب وہو قلۃ ہدایتہ فاقتصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس

عن الاقامة مخالفة الغرامة پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہون جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہون پر ہوگا اور بیت المال پر بھی نہوگا اور اگر وہ سنگسار کرکے مارڈالا گیا ہو تو اُسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہی (بلکہ رجم کی صورت مین سبکا اتفاق ہی) اور درے مارے جانے کی صورت مین بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہی کہ درے سے صرف چوٹ نہین بلکہ زخم آ گئے ہون اور اسی طرح اگر درون کی مار سے وہ مرگیا تو بھی یہی اختلاف ہی یعنے امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہی وعلی ہذا اگر گواہون نے رجوع کیا یعنے اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہونگے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہونگے یعنی زخم کا جرمانہ دین اور اگر اس سے مرگیا تو دیت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ان گواہون کی گواہی سے اُس پر درون کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح کی واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہی تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہی تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انھین کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہونگے اور اگر گواہی سے نہین پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہوکر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانون کے واسطے ہی تو اسکا تاوان تمام مسلمانون کے مال مین واجب ہوا یعنی بیت المال مین واجب ہوا تو درون کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہی جو زخمی کرنے والی مہلک نہین ہی تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہوگی مگر جبکہ مارنے والون کی طرف سے کوئی حرکت پائی جاے یعنی اُسکو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح نہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہون پر نہ آویگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہوگی یہی صحیح قول ہی تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نکرین - وان شهد اربعة علی شهادة اربعة علی رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها - اور اگر چار گواہون نے دوسرے چار گواہون کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہی گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسمین زیادہ شبہہ ہی اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہین ہی **ف** اسکی صورت یہ ہی کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اون گواہون نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردون کو گواہ کیا پس ان چارون نے اپنے اصل گواہون کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسمین یہ شبہہ ہی کہ اصل گواہون کی گواہی نہین معلوم پس عبارت سے نکلی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور برتقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہی کہ شاید فرعی گواہون نے کچھ کم و بیش کر دیا ہو پس اسمین شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اُٹھانے کی کوئی ضرورت نہین ہی تو رد کر دی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہون کی بھی گواہی رد ہوگئی - فان جاء الاولون فشهدوا على المعاينة فی ذلک المكان لم يحد ايضا معناه شهدوا على ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد ردت من وجه برد شهادة الفروع فی عين هذه الحادثة اذهم قائمون مقامهم فی الامر والتحميل والايجد الشهود لان عددهم متكامل وامتناع الحد عن المشهود عليه لنوع شبهة وهی كافية لدرء الحد لا لايجابه - پھر اگر پہلے چارون یعنی اصلی گواہون نے اُس مقام مین اپنے معاینہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہین ماری جائیگی اور اُس مقام کے معنی یہ ہین کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اسکی وجہ یہ ہی کہ ان اصل گواہون کی گواہی بھی ایک طور پر رد کر دی گئی اسطرح کہ اسی حادثہ مین انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اُٹھانے اور ادا کرنے مین انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہین پھر ان گواہون کو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی نہ اصل کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہی اور جسپر انھون نے گواہی دی اُس سے حد ساقط ہوتا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہی اور یہ شبہہ اُسکے سے حد دور کرنے کو کافی ہی مگر گواہون پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہین ہی - واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فرجم فكلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه بقی من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق فيكون

الفائت بشہادۃ الراجع ربع الحق وقال الشافعی رح یجب القتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص و سنبینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثۃ رح وقال زفر رح لا یحد لانہ ان کان الرجم قاذف حی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فہو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذلک شبہۃ ولنا ان الشہادۃ انما تنقلب قذفا بالرجوع لان بہ تفسخ شہادتہ فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجۃ فینفسخ ما ینبنی علیہ وہو القضاء فی حقہ فلا یورث الشبہۃ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانہ غیر محصن فی حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ- اگر چار گواہون نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضمان کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے یعنی تین گواہ تو انکے تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اسپر مال واجب نہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا برانکی اصل کے جو قصاص کے گواہون مین ہے یعنے اگر بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم اسکو باب دیات مین انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہین کیا ع ح) اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حد بھی نہین ماری جائیگی کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اسکے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اسکے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اسوقت ہو جاتی ہے جب اسنے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اسکی گواہی فسخ ہوجاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگانا ٹھہرائی جائیگی اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنے اسکے حق مین قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہوگا بخلاف اسکے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اسکو حد قذف نہین ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق مین محصن نہین ہے کیونکہ اسکے لحاظ سے حکم قاضی برابر قائم ہے ف- امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اسوقت ہوگا کہ اسنے محصن کو زندگی مین زنا کی تہمت دی ہو اور یہان جسپر گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اسکی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہین ہوسکتی ہے کیونکہ اگر مرجوم کی زندگی مین قذف ٹھہراؤ تو اسکے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہین ہوسکتی ہے اور اگر اسکے رجم ہوجانے کے بعد قذف ٹھہراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہین ہے لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہین ہوا تو حقیقۃً زانی نہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہوگیا پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق مین حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ بنظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جسکی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہہ نہین ہوگا کہ اسنے بے عیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اسکو زنا کی تہمت لگادے تو قاضی کا حکم اسکے حق مین قائم ہے تو حد قذف نہوگی-م- فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجع واحد منہم حدوا جمیعا وسقط الحد عن المشہود علیہ فقال محمد رح حد الراجع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منہم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ ولو رجع واحد منہم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفر رح یحد الراجع خاصۃ لانہ لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف فی الاصل وانما یصیر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون- اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہین ماری گئی تھی تاکہ گواہون مین سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہون کو حد قذف ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حد قذف

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسواسطے کہ حکم قضا کے ساتھ ہین گواہی مضبوط ہوگئی وگواہی فسخ نہوگی مگر اُسی کے حق مین جسنے گواہی سے رجوع کیا ہو جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اُسی کو حد قذف ماری جاتی ہو اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ مشہود علیہ کو حد مارنا منجملہ حکم قضا کے ہو تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قضا سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہوگئی اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہون مین سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سبکو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تصدیق دوسرے گواہون پر نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ گواہون کا کلام اصل مین بہتان ہو اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہو کہ اُسکے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سبکو حد ماری جائیگی- **فان کانوا خمسة فرجع احدهم فلا شئ عليهم لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق و هو شهادة الاربع-** اور اگر اس مقدمہ مین پانچ گواہ ہون پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو اُسپر کچھ لازم نہوگا کیونکہ باقی چار گواہون کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو- **فان رجع اخر حدا وغرما ربع الدية اما الحد فلما ذكرنا واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف-** پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونون کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونون چوتھائی دیت کے ضامن ہونگے پس حد تو اُسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہمنے بیان کی (یعنے جب پانچ مین سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہوگیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہین ہو جو شہادت قرار پاوے) اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہو کہ باقیون کی گواہی پر تین چوتھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اُسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہو اور جو پھر گیا اُسکا پھرنا معتبر نہین ہو جیسا کہ کتاب الشہادات مین مذکور ہو- **وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكوا فرجم فاذا الشهود مجوس او عبيد فالدية على المزكين عند ابي حنيفة رح معناه اذا رجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد رح على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم لهما انهم اثنوا على الشهود خيرا فصار كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا على احصانه وله ان الشهادة انما تصير حجة عاملة بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فيضاف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بينما اذا شهدوا بلفظة الشهادة او اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبيدا لا يضمنون لان العبد قد يكون عدلا-** اگر چار گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل تبلایا یعنے جن لوگون سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہو اُنھون نے بیان کیا کہ یہ عادل ہین پس اُسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرجوم کی دیت انھین لوگون پر ہوگی جنھون نے گواہون کو عادل تبلایا ہو اور اسکے معنی یہ ہین کہ اُنھون نے گواہون کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا- اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ مرجوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہو کہ جب مزکین نے کہا کہ ہمنے گواہون کا حال جانکر عمداً انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ مزکین نے گواہون کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ گواہی جب ہی حجت کارآمد ہو جائیگی کہ مزکین گواہون کا عادل ہونا بیان کرین پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہو تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا بر خلاف احصان کے گواہون کے کیونکہ احصان محض شرط ہو یعنے حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہو اور محض شرط کی جانب نہین ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہین ہو (یعنے اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہین یا یون کہا کہ ہم کہتے ہین کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہین تو دونون صورتون مین کچھ فرق نہین ہو حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جب ہی

ہی کہ مزکین نے اُنکے آزاد و مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر اُنھون نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہین پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہونگے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہی - ولاضمان علی الشهود لانه لم یقع کلامهم شهادة ولا یحدون حد القذف لانهم قذفوا حیا وقد مات فلا یورث عنه - اور گواہون پر ضمان نہین ہوگی کیونکہ اُنکا کلام کچھ شہادت نہین ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو اُنکا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہوگیا ولیکن اُنکو حد قذف اسواسطے نہین ماری جائیگی کہ اُنھون نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اُس سے میراث نہین چھوٹے گی - واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فامر القاضی برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبیدا فعلی القاتل الدیة وفی القیاس یجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغیر حق وجه الاستحسان ان القضاء صحیح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنه حربیا وعلیه علامتهم و یجب الدیة فی ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد ویجب ذلک فی ثلث سنین لانه وجب بنفس القتل - اگر چار گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اُسکے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اُسنے بے قصور جان کو ناحق قتل کرڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ اُسکے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہی تو اُسنے قصاص مین شبہہ پیدا کردیا بخلاف اسکے اگر حکم قاضی سے پہلے اُسنے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہین ہوئی ہی اور دوسری دلیل استحسان یہ ہی کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جانا باعتماد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا درحالیکہ اُسپر حربیون کی علامت بھی موجود ہی پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہی اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہین اُٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال مین ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہی - وان رجم ثم وجدوا عبیدا فالدیة علی بیت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله الیه ولو باشره بنفسه یجب الدیة فی بیت المال لما ذکرنا کذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم یاتمر امره - اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے مین حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والون کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال مین واجب ہوتی اسی طرح یہان ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے اُسکی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہین کی - واذا شهدوا علی رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه یباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبیب والقابلة - اگر گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہمنے عمداً دونون کی شرمگاہون کو دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اُٹھانے کی ضرورت سے اُنکو نظر کرنا مباح ہی جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہی ف — لیکن اگر اُنھون نے کہا کہ ہمنے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہوگی کیونکہ فاسق ہین - الفتح - واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فانکر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه یرجم معناه ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحکم بثبوت النسب منه حکم بالدخول علیه ولهذا لو طلقها یعقب الرجعة والاحصان یثبت بمثله - اگر چار گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُسنے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اُسکی زوجہ ہی جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہی تو اُسکو رجم کیا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اُسکا قول قبول نہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے پیچھے رجعت کا اختیار رہا اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا - فان لم تکن ولدت منه وشهد علیه بالاحصان رجل

وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مر علے اصلہ ان شہادتہن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وزفر رح یقول انہ شرط فی معنی العلۃ لان الجنایۃ تتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شہادۃ النساء فیہ احتیالا کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبارۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلۃ وصار کما اذا شہدوا بہ فی غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکرہ لان العتق یثبت بشہادتہما وانما یثبت سبق التاریخ لانہ ینکرہ المسلم او یتضرر بہ المسلم-

پھر اگر اُسکی زوجہ کی اُس سے اولاد نہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتون نے اُسپر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائیگا اسمین زفر و شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ مین عورتون کی گواہی مقبول نہین اور زفر کہتے ہین کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی مین ہے یعنے احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ مین زنا زیادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہوگیا تو جیسے زنا مین عورتون کی گواہی قبول نہین ہے ویسے ہی احصان مین عورتون کی گواہی قبول نہوگی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیون نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اسنے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتین اُسکو زنا سے روکتی ہین تو احصان یعنی علت نہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے ان گواہون نے سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنے سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتون نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے نکاح کر کے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہان قبول ہوگی بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیونکہ وہان آزادی انہین دونون گواہون سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسواسطے ثابت نہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھاویگا ف اور ضرر یہ کہ اُسپر پوری حد قائم کیجائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق مین اسطرح واقع ہو کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہونچے تو قبول نہین ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہین ہوتی ہے ع - فان رجع شہود الاحصان لا یضمنون عندنا خلافا لزفر وہو فرع ما تقدم - اور اگر احصان کے گواہون نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہونگے اور زفر کے نزدیک ضامن ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے

باب حد الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد مین ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحہا موجودۃ او جاؤا بہ سکران فشہد الشہود علیہ بذلک فعلیہ الحد وکذلک اذا اقر وریحہا موجودۃ لان جنایۃ الشرب قد ظہرت ولم یتقادم العہد والاصل فیہ قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ - جس شخص نے شراب پی یعنے خمر جو قرآن مین مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اسکی بدبو موجود ہے یا لوگ اُسکو نشہ کی حالت مین پکڑ لاوے پھر گواہون نے اُسپر شراب پینے کی گواہی دی تو اُسپر شرابخواری کی حد یعنے اسی درے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسنے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخواری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت مین دیر نہین ہوئی ہے (اور شراب خمر مین بیہوشی شرط نہین بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی - ت د -) اور اصل اسمین یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو ف پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کر دو - رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ پس چوتھی بار کو قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت مین صحیح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے مرفوع روایت ہے - رواہ احمد والاربعۃ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر رض

ابوداود ونسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہی کہ ایک شخص لایا گیا جسنے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہی رواہ ابوداود بالجملہ علمائے سلف وخلف نے اتفاق کیا ہی کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جنکی حرمت پر فتویٰ ہی اسقدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اسکے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اسطرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ دیر نہوئی ہو اور اسمین دیر ہونے کی مقدار یہ ہی کہ اُسکی بدبو زائل ہو جائے۔ ف ت د۔ میں کہتا ہون کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا مشکل ہی فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وقال محمد رح يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وقال محمد رح يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه يقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضى الزمان والرائحة قد تكون من غيره كما قيل شعر يقولون لی انك شربت مدامة + فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا + وعندهما يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رض فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة على الشرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتباره والتمييز بين الروائح ممكن للمستدل وانما يشتبه على الجهال واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد رح كما فی حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رض ولا اجماع الا برأی ابن مسعود رض وقد شرط قيام الرائحة على ما روينا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اُسنے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اُسپر گواہی دی تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہی کہ نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جاننا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہی لیکن اتنا فرق ہی کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہی کیونکہ تاخیر تو زمانہ گذرنے سے ہوتی ہی اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہی جیسے کسی شاعر نے کہا شعر مجھسے کہتے ہیں تو نے پی ہی شراب + میں یہ کہتا ہون بلکہ سیب ناب + اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہی اسلیے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اُسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبدالرزاق وابو یعلی نحوہ ومعناہ فی الصحیحین) اور اسلیے کہ شراب کا اثر یعنے بدبو باقی ہونا شرابخواری پر سب سے قوی دلیل ہی اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جبھی ہوگا کہ جب اندازہ ممکن نہو اور سیب وشراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہی اور اشتباہ صرف جاہلون کو ہوتا ہی اب رہا یہ کہ شرابخواری کا اقرار کیا تو اسمین تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہی جیسے حد زنا میں ہی چنانچہ اُسکی تقریر اوپر گذری اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کیجائیگی مگر جبھی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شرابخواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہی اور اجماع جبھی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کیجاے اور عبداللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہی جیسا کہ ہمنے اوپر روایت کیا ف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الٰہی کو جھٹلاتا ہی پس اُسکو حد ماری۔ رواہ البخاری ومسلم

اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سونگھو پس لوگوں نے سونگھکر بدبو پائی پس آپ نے اُسکو قید خانہ بھیجدیا دوسرے روز نکلوا کر اُسکو درے مارے حالانکہ اسکے اسناد میں ایک راوی یحیی الجابر جسمیں بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد الحنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اسکا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحیی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اُڑ گئی لوگوں نے اسکے یہ معنی لیے کہ اُسکا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جواہر منیفہ میں مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحیی الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ہم میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنے ایک بزرگ ہمارے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذہ الشہود وریحہا یوجد منہ او ہو سکران فذہبوا بہ من مصر الی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان ینتہوا بہ حد فی قولہم جمیعا لان ہذا عذر کبعد المسافۃ فی حد الزنا والشاہد لا یتہم بہ فی مثلہ ومن سکر من النبیذ حد لما روی ان عمر رض اقام الحد علی اعرابی سکر من النبیذ وسنبین الکلام فی حد السکر ومقدار حدہ المستحق علیہ ان شاء اللہ تعالے۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوے شراب اُس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اُسکو اس شہر سے لیکر دوسرے شہر میں چلے جہان امام ہے پھر امام تک پہونچنے سے پہلے اُسکے منھ کی بو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہوگئی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ ولا حد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر او تقیاہا لان الرائحۃ محتملۃ وکذا الشرب قد یقع عن اکراہ او اضطرار فلا یحد السکران حتی یعلم انہ سکر من النبیذ وشربہ طوعا لان السکر من المباح لا یوجب الحد کالبنج ولبن الرماک وکذا شرب المکرہ لا یوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اسکو شراب پیتے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اُسنے شراب قے کر دی تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائیگی یہانتک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ میں ہوا اور اسنے اُسکو خوشی سے پیا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلا یا گیا اُسپر حد واجب نہیں ہے۔ ولا یحد حتی یزول عنہ السکر تحصیلا لمقصود الانزجار پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائیگی یہانتک کہ اُس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لیے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسکر فی الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابۃ رض یفرق علی بدنہ کما فی حد الزنا علی ما مر ثم یجرد فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رح انہ لا یجرد اظہارا للتخفیف لانہ لم یرد بہ نص ووجہ المشہور انا اظہرنا التخفیف مرۃ فلا یعتبر ثانیا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی درے ہیں کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اُسکے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسا حد زنا میں ہوتا ہے چنانچہ اُسکا بیان گذرا اور مشہور روایت میں اُسکے کپڑے اُتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اُتارے جائینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اسواسطے کہ اسمیں نص وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہمنے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کرینگے ف۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہ ہو یعنی صرف ایک دو قطرے پیئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیذ

وغیرہ دوسری چیزون مین نشہ معتبر ہی لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہین اور کپڑے اُتارنے سے یہ مراد ہی کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اُتارے جائین - وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عرف - اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ مین ہونے والا کوئی غلام ہو تو اُسکی حد چالیس درے ہین کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہی - ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالے - اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ مین ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق اللہ ہی - ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسف رح انہ یشترط الاقرار مرتین وہو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ہناک ان شاء اللہ تعالی - اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہون کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہی اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ دو بار اقرار دو مجلسون مین شرط ہی اور یہ اختلاف نظیر اُس اختلاف کی ہی جو چوری کے اقرار مین ہی اور اُسکو ہم سرقہ کے باب مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے - ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان - اور شرابخواری کی حد مین مردون کے ساتھ عورتون کی گواہی قبول نہین کیونکہ عورتون کی گواہی مین بدل ہونے کا شبہہ ہی اور بھول بھٹک کی تہمت ہی - والسکران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ہو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاہا درءا للحد ونہایۃ السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شیء وشیء وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رح یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ - اور مست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہی کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہی جو ہذیان بکے اور جسکا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف مین اسی کو مست کہتے ہین اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہین (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہی کیونکہ امام رح کی دلیل ضعیف ہی - مع -) اور امام کی دلیل یہ ہی کہ حدود کے اسباب مین کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہی تاکہ حد دور ہو اور انتہائے نشہ یہ ہی کہ سرور یہانتک عقل پر غالب ہو کہ اُسکو دو چیزون مین امتیاز باقی نرہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہین ہی اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات مین حرام ہونے کے بارے مین وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جاوے اسی کو تینون اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہی اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ مین اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہین یعنے نشہ کا اثر اُسکے رفتار و حرکات و ہاتھ پاؤن مین ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگون مین متفاوت ہوتی ہی تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہین ہین ف - یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہی کہ با وجود نشہ کے اُسکی حرکات مین تغیر نہین ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہی کہ بدون نشہ کے ہوش مین جھومتا اور لڑکھڑاتا ہی - ع - اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات مین جب تک نشہ نہو پینا حرام نہین ہی پس اگر تین پیالہ تک اُسکو نشہ نہوا تو یہ مباح ہی اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہی اور نشہ ہونے سے یہان بالاتفاق یہ مراد ہی کہ اُسکا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ مین مست نہین ہی - البحر - بنگ و چرس و افیون حرام ہی لیکن خمر سے انکی حرمت کم ہی اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا - الجوہرہ - لیکن تحقیق یہ ہی کہ بنگ نبات ہی کیونکہ وہ گھاس ہی لیکن اُس سے نشہ مین ہونا حرام ہی - النہر عن الغایہ - د - مین کہتا ہون کہ یہ چیزین مسکر ملین ہین کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہی اور افیون وچرس سرد وخشک ہین بس انکی حرمت بوجہ تخدیر وتغییر کے ہی یعنے اعضا کو حس کرنا اور حواس مین فتور ڈالنا بدلیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر ومخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہوگئی تو اُسکو حلال نہین ہی کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر یکبارگی چھوڑنے مین ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اُسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہانتک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب مین افیون کا جز ومغلوب ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مضائقہ نہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ مین کوئی شخص مرتد ہوگیا تو صحیح نہین ہی اور اُسکی زوجہ اُسپر حرام نہوگی۔ ت۔ ولا یحد السکران باقراره علی نفسہ لزیادة احتمال الکذب فی اقراره فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالےٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا تحقق مع السکر وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ وفی ظاہر الروایۃ تکون ردة۔ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہین ماراجائیگا کیونکہ اسکے اقرار مین جھوٹ کا زیادہ احتمال ہی تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہی بخلاف حد قذف کے کیونکہ اُسمین بندہ کا حق متعلق ہی اور اُسمین جو مست نشہ ہو اور جو ہوش مین ہو دونون برابر ہین تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہونچے جیسے اُسکے دیگر تصرفات طلاق واعتاق وغیرہ اُسپر نافذ کیے جاتے ہین لیکن اگر مست نشہ مرتد ہوگیا تو اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہی تو نشے کے ساتھ مین اسکا تحقق نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہی اور ظاہر الروایۃ مین مرتد ہوجائیگا ف لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑکر قول اول مختار ہی۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان مین ہی۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہی۔ الفتح۔ اور اگر اُسنے غیر محصن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہی تو یہ صغیرہ گناہ ہی۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حده الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالےٰ والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدة الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارة الیہ وہو اشتراط اربعۃ من الشہداء وہو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنے درحقیقت شرع مین وہ زانی نہین ہی بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اُسکو حد قذف کے اسّی دُرّے ماریگا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالےٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدة۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتون کو رمی کرتے ہین پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہین لائے تو اُنکو اسّی دُرّے مارو اور کبھی اُنکی گواہی قبول نکرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت مین رمی سے زنا مراد ہی اور نص مین اسکی جانب اشارہ ہی اور وہ اسطرح کہ چار گواہون کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہین اور یہان دو شرطین لگائی ہین ایک یہ کہ جسکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم وعار دور ہونے کی راہ سے اُسی کا حق ہی دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت مین محصنات کی قید ہی ف اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالےٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برأت وحی قرآن مین نازل فرمائی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے منبر پر یہ آیات سنائین اور منبر سے

اُنکو حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ و حمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائیگی۔ **قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا**۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا مین گذر چکا۔ **ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنا**۔ اور قاذف کو اپنے کپڑون سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہین ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیجائیگی بخلاف حد زنا کے۔ **غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ**۔ لیکن اُسکی پوستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اُتار لیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکو چوٹ کا اثر نہین پہونچیگا۔ **وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالی فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منہما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ**۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اُسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنے ہین کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اُسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزاد عورتین مراد ہین اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہین لاحق ہوتا کیونکہ ان دونون سے زنا نہین متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اللہ تعالے کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہین ہے۔ رواہ اسحاق اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عفیف نہو اُسکو شرم نہین لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول مین سچا ہے۔ **ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وہذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ**۔ جسنے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہین ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور یہ اسوقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزاد مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اُسکی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے **ف** اور اگر اُسکی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوے کہ تو اپنے باپ کا نہین بلکہ اپنے مولی کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہین ہے تو حد نہین مارا جائیگا۔ ت۔ **ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبا لہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابہتہ اباہ فی اسباب المروۃ**۔ جسنے دوسرے سے غصہ مین کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہین ہے یعنے جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اُس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ مین یہ کلمہ نہو تو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت مین گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت مین تو اپنے باپ کے مشابہ نہین ہے۔ **ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا**۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہین ہے اور فلان سے اُسکے دادا کا نام لیا یعنے کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہین ہے تو حد نہین مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام مین سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہین مارا جاتا کیونکہ مجازا کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہین۔ **ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتہا**۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اُسکی ماں محصنہ مرگئی

بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُسنے ایک محصنہ عورت کو اُسکے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا
بخلاف اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہو جاتی - العنایہ - ولا یطالب بحد القذف للمیت
الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وہو الوالد والولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متنا ولا
لہ معنے وعند الشافعی رح یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا
ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد
البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر رح - اور میت کے واسطے حد قذف
کا مطالبہ کوئی نہیں کرسکتا سوائے اُس شخص کے جسکے نسب مین میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہوا اور وہ باپ و فرزند ہے یعنی
اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی وانکی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے
بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو
مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ اُنکے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
نہین ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اُسکے قذف مین یہ لوگ بھی شامل ہین لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُسنے میت کو قتل کیا ہو اُسکو حد قذف
کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے
اور اسمین امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُسکی زندگی مین فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
پہونچتا ہے اور اسمین زفر رح کا اختلاف ہے - واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا
لزفر ہو یقول القذف یتناولہ معنی لرجوع العار الیہ ولیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولا لہ
صورۃ ومعنی ولنا انہ عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع
تعییرا علی الکمال ثم یرجع ہذا التعییر الکامل الے ولدہ والکفر لا ینافی اہلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف
نفسہ لانہ لم یوجد التعییر علے الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا - جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
محصن ہو تو اُسکے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمین زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہین کہ یہ تہمت
فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اُسکی طرف رجوع ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہین ہے تو ایسا ہوگیا کہ
گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُسکو شامل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اسطرح عار دلائی کہ اُسکے
محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کریگا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے
اُسکا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُسکے فرزند کی جانب رجوع کریگی یعنے فرزند مطالبہ حد کا
مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق مین کافر ہونے سے لیاقت نہین جاتی ہے بخلاف اسکے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
اپنا مطالبہ نہین کرسکتا ہے کیونکہ اسکو عار دلانا پورے طور پر نہین پایا گیا کیونکہ اسمین احصان نہین پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت
دی گئی ہو - ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امہ الحرۃ ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امہ الحرۃ
المسلمۃ لان المولے لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید بعبدہ
ولو کان لہا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع - اگر غلام کے مولی نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا
یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمان کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہین ہے کیونکہ مولے بسبب اپنے غلام کے عذاب
نہین کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص مین قتل نہین
کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص مین قتل ہوتا ہے ہان اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُسکو مطالبہ کا

اختیار ہی کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہی اور روکنے والی چیز نہ رہی ف۔ لیکن یہ حکم دنیاوی ہی اور آخرت میں اگر جھوٹی تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہی کہ جسنے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اسپر حد قائم کیجائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا موسلے نے کہا ہی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی رح لایبطل ولو مات بعدما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا لہ بناء علی انہ یورث عندہ وعندنا لا یورث ولاخلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانہ شرع لدفع العار عن المقذوف وھو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ھذا الوجہ حق العبد ثم انہ شرع زاجرا ومنہ سمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وھذا آیۃ حق الشرع وبکل ذلک تشھد الاحکام واذا تعارضت الجھتان فالشافعی رح مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرعیا بہ ولاکذلک عکسہ لانہ لاولایۃ للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابۃ وھذا ھو الاصل المشھور الذی تتخرج علیہ الفروع المختلفۃ فیھا منھا الارث اذ الارث یجری فی حقوق العباد لافی حقوق الشرع ومنھا العفو فانہ لایصح عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنھا انہ لایجوز الاعتیاض عنہ ویجری فیہ التداخل وعندہ لایجری وعن ابی یوسف رح فی العفو مثل قول الشافعی رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظھر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہین ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہوجائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف اُنکے نزدیک میراث ہوجاتی ہی اور ہمارے نزدیک میراث نہین ہوتی اور اسمین کچھ خلاف نہین کہ حد قذف مین ایک حق شرع ہی اور دوسرا حق بندہ ہی کیونکہ حد قذف اسواسطے مشروع ہی کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاصکر اس سے نفع اُٹھاتا ہی پس اس راہ سے اُسمین بندہ کا حق ہی پھر وہ اسواسطے بھی مشروع ہی کہ لوگون کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُسکا حد نام رکھا گیا ہی اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہی کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہی اور ان دونون مین سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہین اور جب دونون طرفین متعارض ہوئین تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہی تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہی اور شرع محتاج نہین ہی اور ہمنے اس جانب میل کیا کہ اسمین حق شرع غالب ہی کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہی اُسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہی تو حق بندہ کی برطرح نگاہداشت رہی اور اسکے برعکس نہین ہی کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے مین کوئی ولایت نہین ہی مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہی جسپر ہمارے و شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہین از انجملہ یہ کہ بندون کے حقوق مین میراث جاری ہوتی ہی اور حقوق شرع مین جاری نہین ہوتی یعنے حد قذف مین بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین ہوگی اور از انجملہ عفو ہی کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہین صحیح ہی یعنے بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہی اور از انجملہ یہ ہی کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہین ہی یعنے ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ حق الٰہی غالب ہی اور اسمین تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیون کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہین ہوگا اور عفو کی صورت مین ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہی اور ہمارے اصحاب حنفیہ مین سے بعض نے کہا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہی اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہی ف۔ اور اسی پر ہمارے مشائخ ہین۔ النہایہ۔ ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقا فیکذبہ فی الرجوع بخلاف ما ھو خالص حق اللہ لانہ لامکذب

لہ فیہ - اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول نہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے میں اسکی تکذیب کریگا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اسکے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے - ومن قال لعربی یا نبطی لم یحد لانہ یراد بہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم الفصاحۃ وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا - اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے بداخلاقی میں یا فصیح نہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنے زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکور سے کہ بداخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے - ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانہ یراد بہ التشبیہ فی الجود والسماحۃ والصفاء لان ماء السماء لقب بہ لصفائہ وسخائہ - اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش وجوانمردی وصفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی وسخاوت کے ہے ف - یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص وسخی ہے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دربارۂ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فہذہ امکم یا بنی ماء السماء یعنے اے آسمانی پانی کے اولاد یہی تمھاری والدہ ہے - رواہ البخاری اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت - م - وان نسبہ الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ہولاء یسمی ابا اما الاول فلقولہ تعالے نعبد الہک والہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ - اگر کسی کو اسکے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنے اسکو اسکے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے - نعبد الہک والہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق یعنے حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کرینگے آپ کی پروردگار اور آپکے باپوں ابراہیم واسماعیل واسحاق کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (لیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جسکا والد زندہ نہو تو ماموں اسکا والد ہے - الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے - ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یحد لان المہموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امرأۃ من العرب ع وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل + وذکر الجبل یقررہ مرادا ولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموزا ایضا لان من العرب من یہمز الملین المہموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ہو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ - اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنے زناکاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا - وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل - یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنے پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ میں زناکرنا مراد نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنأت الف کی طرح زنأت ہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ لیکن عرب خفیف الف کو ہمزہ کر لیتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوج

کی حالت یعنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرلی ہی بمنزلہ اسکے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہی اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جب ہی چڑھائی کے معنے مراد ہونا متعین کریگا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے - اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہین ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہین یعنے تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہین یعنے مراد یہ کہ تونے پہاڑ مین زنا کیا - ومن قال لآخر یا زانی فقال لابل انت فانہما یحدان معناہ لابل انت زان اذ ہی کلمۃ عطف یستدرک بہا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی - اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسنے جواب دیا کہ نہین بلکہ تو ہی تو ان دونون کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہین کہ نہین بلکہ تو زانی ہی اسواسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہی جس سے غلطی سابق رفع کیجاتی ہی تو اول کلام مین جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے مین مذکور ہو جائیگی - ومن قال لامرأتہ یا زانیۃ فقالت لابل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفہا الحد وفی البداءۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باہل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد - اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہین بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونون مین لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہو کہ شوہر اور زوجہ دونون باہم قذف کرنے والے ہین اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہی اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہی اور عورت پر پہلے حد مار دینے مین لعان مٹا جاتا ہی کیونکہ جو حد قذف مین حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہین رکھتا ہی اور پہلے لعان کرنے مین حد قذف باطل نہین ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی مین آیا - ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا اباہ والعدامہ منہ ویحتمل انہا ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا الا ... یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منہا فجاء ما قلنا - اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب مین کہا کہ ہان مین نے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکے معنی یہ ہین کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو اُسکے جواب مین اُسنے کہا کہ مین نے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونون مین سے ہر ایک مین شک پڑگیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو اس صورت مین حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہین پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد ہو کہ میرا زنا یہی وطی ہی جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ مین نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہین دیا ہی اور ایسی حالت مین یہی مراد ہوتی ہی اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہین پایا گیا پس جب دونون احتمال ہین تو وہی نکلا جو ہمنے بیان کیا ہی کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا - ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن - اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُسپر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب لازم ہوگیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کریگا - وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل - اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہی تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اسنے اپنے آپکو

جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہوگیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنے شوہر و زوجہ مین سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون
گواہون کے تو ناچار لعان لیا گیا اور اصل اسمین حد قذف واجب تھی پس دونون طرف کا جھٹلانا تھا یعنے مرد نے اپنے آپ کو
جھوٹا بتلایا تو اصل یعنے حد قذف پر عمل ہوگا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لاقرارہ بہ سابقا اولاحقا واللعان یصح
بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونون صورتون مین اُسکا بچہ ہوگا کیونکہ اُسنے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بابنی ولا
ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ وبہ لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہین اور نہ تیرا
بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگا کیونکہ اُسنے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہین ہوتا ہے۔ ومن قذف
امرأۃ ومعہا اولاد لا یعرف لہم اب او قذف الملاعنۃ بولد والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
امارۃ الزنا منہا وہی ولادۃ ولد لا اب لہ ففاتت العفۃ نظرا الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگایا جسکے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جسکا باپ نہین معلوم ہوتا یا اُسنے ایسی عورت کو قذف کیا جسنے اپنے شوہر سے
اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہین یعنے ایسا بچہ جنا جسکا باپ نہین ہے پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لاعنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزنا۔ اور اگر کسی
عورت کو قذف کیا جسنے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہین موجود ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے
کہ عورت کے حق مین لعان بجاے حد زنا کے ہے اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اُسکے قاذف پر سزا نہین ہے تو ہم کہتے ہین کہ عورت کے
حق مین لعان بجاے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق مین ہے اور غیرون کے حق مین نہین ہے۔ قال ومن وطی وطیا حراما
فی غیر ملکہ لم یحد قاذفہ لفوات العفۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی
وطیا حراما لعینہ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطی المحرم لعینہ وان کان محرما لغیرہ یحد لانہ لیس بزنا فالوطی
فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ موقتۃ فالحرمۃ
لغیرہ وابو حنیفۃ رح یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد
جسنے اپنی غیر ملک مین حرام وطی کی تو اُسکے قذف کرنے والے کو حد نہین ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہے اور اسلیئے کہ قاذف اپنے قول مین سچا ہے اور اصل اس باب مین یہ ہے کہ جسنے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہے تو اُسکے قاذف کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج
کسی وجہ سے حرام ہو تو اُسکے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہین ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے
ملک مین نہین ہے یا ہر وجہ سے ملک مین نہین ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اوسپر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت
حیض مین وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت مین یہ شرط کرتے ہین کہ اُسکا ثبوت باجماع
یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آیندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلا
وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جسنے ایسی باندی سے وطی کی جو اُسکے اور غیر کے
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو زانی کہا تو اُسپر حد قذف نہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہین ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت میں زنا کر چکی ہو تو قاذف پر حد نہوگی کیونکہ شرعًا اُس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ دار دتھی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وہی مجوسیۃ او امرأتہ وہی حائض او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وہی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رح ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وہو قول زفر رح لان الملک زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذ ہی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جسنے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہی اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہی تو یہ حرمت ذاتی نہوئی بلکہ حرمت خارجی ہی تو یہ زنا نہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ اپنی مکاتبہ سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہی اور یہی زفر کا قول ہی کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہی اسی وجہ مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہی اور ہم کہتے ہیں کہ اُسکی ذات کی ملکیت باقی ہی اور یہ حرمت خارجی ہی کیونکہ ایک وقت تک محدود ہی ف یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اُسکے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وہی اختہ من الرضاعۃ لا یحد لان الحرمۃ موبدۃ وہذا ہو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اُسکی رضاعی بہن ہی وطی کر لی تو اُسکے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہی اور یہی حکم صحیح ہی۔ ولو قذف مکاتبا ومات وترک وفاء لاحد علیہ لتمکن الشبہۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃ رض۔ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرگیا تو اُسکے قاذف پر حد واجب نہوگی کیونکہ اسکی آزادی میں شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ اسمیں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہی۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃ رح وقالا لاحد علیہ وہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینہم عندہ خلافا لہما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہوگیا اور اُسکو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر کچھ حد نہیں ہی اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہی کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہی چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذی فیکون ملتزما ان لا یؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور اُسنے کسی مسلمان کو زنا کی تہمت لگائی تو اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ اسمیں بندہ کا حق ہی اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اسوجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ اُسکو کوئی ایذا نہ دے تو اُسنے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دیگا اور نہ ایسی بات کریگا کہ جس سے ایذا پہونچے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعی رح تقبل اذا تاب وہی تعرف فی الشہادات۔ اگر کسی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اُسکی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادتہ علی اہل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادتہ علیہم وعلی المسلمین لان ہذہ شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادتہ لانہ لا شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اُسکی گواہی ذمی کافرون پر قبول نہوگی کیونکہ کافرون کی گواہی کافرون پر جائز ہوتی ہی مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کر دیجائیگی پھر اگر اسکے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اُسکی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہی کیونکہ اس گواہی کو اُسنے اسلام کے بعد

باپایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اسکو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اُسکی گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اُسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُسکی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کیجائیگی ف اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہوچکی پھر بعد اسلام کے جو اُسنے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کرکے حد ماری جائے تو اُسکی گواہی رد ہوجائیگی۔ **فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادتہ لان رد الشہادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رح انہ ترد شہادتہ اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح** ۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اُسکو باقی حد ماری گئی تو اُسکی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اُسکی حد کا تتمہ ہے تو اُسکی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جسقدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی کا رد ہونا اُسکی صفت نہوگی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اُسکی گواہی رد کردیجائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے ف اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُسکو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہوگی ک۔ **قال ومن قذف اوزنی اوشرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہ اما الاخران فلان المقصود من اقامۃ الحد حقا للہ تعالیٰ الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبہۃ فوات المقصود فی الثانی وہذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بہما وقال الشافعی رح ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ وہو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ** ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اُسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہوجائیگی چنانچہ زنا و شرابخواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرابخوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوجانے کا احتمال ہے تو دوسری بار میں یہ مقصود فوت ہوجانے کا شبہہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کردیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اُسنے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اُسمیں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرابخواری سے ملحق ہوگی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جسکے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہوگا کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اُسمیں حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ **ومن قذف عبدا او امۃ او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانہ جنایۃ قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر** ۔ جسنے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دیجائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اسواسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ **وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد وفی الوجہ الثانی الرای الی الامام** ۔ اور اسیطرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا یعنی اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دیجائیگی کیونکہ اُسنے مسلمان کو اذیت دی اور اسکے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جسکی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے ف چاہیے جسقدر تعزیر دے م۔ **ولو قال**

یا حمار و یا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد سبا وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء والعلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وہذا احسن والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف رح یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد رح نظرا الی ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون سوطا فنقصا منہ سوطا وابو یوسف رح اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وہو قول زفر رح وہو القیاس وفی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ وہو ماثور عن علی رض فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشایخنا ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف رح انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ فیقرب اللمس والقبلۃ من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف ۔ اور اگر اسکو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اسنے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہونا یقینی ظاہر ہی اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ گالی شمار کیجاتی ہی اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علماء و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا یعنی اسی پر فتوی ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہی کہ جسنے غیر حد میں حد کی مقدار پہونچادی وہ حد سے تجاوز کرنے والا ہی۔ رواہ البیہقی و محمد مرسلا ۔ اور جب تعزیر کو حد تک پہونچانا جائز نہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہی پس اسی جانب پھیرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کردیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہی پھر ایک روایت یہ کہ اسمیں سے ایک کم کرکے اناسی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہی اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہی اسمیں پانچ درے کم کردیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہی پس انھیں کی تقلید کرلی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ما وراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہی پس اسکی رائے میں جسقدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہی (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہی وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہی) اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ انھوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی انسے روایت ہی کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوا فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے ف واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے ۔ رواہ البخاری و مسلم ۔ ولیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے زیادہ سزا دی ہی اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزا ثابت ہی پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ انپر انکار کرتے ۔ قال وان رای الامام ان یضم الیہ الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع

فی الحد لانہ من التعزیر- اور اگر امام کی رائے مین آوے کہ تعزیر مین مارکے ساتھ قید خانہ مین رکھنا بھی بڑھاوے
تو ایسا کرنا جائز ہی کیونکہ قید خانہ مین حبس کرنا تعزیر کے لائق ہی اور یہ فی الجملہ شرع مین وارد ہی حتی کہ خالی حبس جائز
ہی تو ضرب و حبس کا ملانا بھی جائز ہی لہذا التعزیر کی صورت مین تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہین ہی جیسے
حد کی صورت مین مشروع ہی کیونکہ یہ تعزیر مین سے ہی ف- یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرابخواری
کے تو ثابت ہونے سے پہلے اُسکو قید خانہ مین رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اُسکو سزا سے حد دیجائیگی- قال واشد الضرب
التعزیر لانہ جری التخفیف فیہ من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود و لہذا
لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء- اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر مین ہوتا ہی کیونکہ اسمین تعداد کی راہ
سے تخفیف کی گئی ہی تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کیجائیگی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہونچے اسی واسطے تعزیر مین یہ تخفیف نہین
کہ اعضاء پر متفرق مارے جاوین- قال ثم حد الزنا لانہ ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابۃ رضی ولانہ
اعظم جنایۃ حتی شرع فیہ الرجم- پھر تعزیر کے بعد حد زنا مین سختی ہی کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہی اور شرابخواری کی
حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہی اور اسلیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہی حتی کہ اُسمین سنگسار کرنا مشروع ہی- ثم حد الشرب
لان سببہ متیقن بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقا ولانہ جری فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادۃ
فلا یغلظ من حیث الوصف- پھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہی کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہی پھر اسکے بعد
حد قذف ہی کیونکہ اسکے سبب یعنی قذف مین احتمال ہی کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اسلیے کہ اس حد مین گواہی مردود ہونے
کی راہ سے سختی ہوگئی ہی تو مار کی راہ سے سختی نہ کیجائیگی- ومن حدہ الامام او عزرہ فمات فدمہ ہدر لانہ فعل ما فعل
بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامۃ کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجتہ لانہ مطلق فیہ
والاطلاقات تتقید بشرط السلامۃ کالمرور فی الطریق وقال الشافعی رح تجب الدیۃ فی بیت المال لان الاتلاف
خطأ فیہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم
فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالی بامرہ صار کان اللہ اماتہ من غیر واسطۃ فلا یجب الضمان- اور جس شخص
کو امام نے کوئی حد ماری یا اُسکو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اُسکا خون باطل ہی یعنی اُسکی دیت کا قصاص کچھ نہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا
وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہی اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہین ہوتا یعنی
مامور پر یہ شرط نہین ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیون کی فصد لینے والا یا جانورون کا نشتر دینے والا بخلاف
شوہر کے کہ جب اُسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہی کیونکہ اُسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی فقط
اجازت ہی یعنی اُسکو مارنے کے واسطے مامور نہین ہی اور اجازتون مین یہ شرط ہوتی ہی کہ سلامتی کو نقصان نہ پہونچے جیسے راہ سے
گذرنے مین ہی یعنی انسان کو اجازت ہی کہ راہ سے گذرے لیکن اگر اُسکے گذرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا
اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اُسکی دیت بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ تعزیر مین
تلف کر دینا خطا ہی کیونکہ تعزیر صرف اسواسطے ہی کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہی کہ امام کے مال پر یہ دیت نہوگی بلکہ
بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانون کو پہونچتا ہی تو تاوان بھی تمام مسلمانون کے مال مین واجب
ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہین کہ امام نے جب حق اللہ عز وجل کو اُسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا
کہ اللہ تعالی نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو تاوان واجب نہوگا ف- حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ
مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہی-

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشئ من الغیر علی سبیل الخفیة والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالی الا من استرق السمع وقد زیدت علیه اوصاف فی الشریعة علی ما یاتیک بیانه ان شاء الله تعالی والمعنی اللغوی مراعی فیها ابتداء وانتهاء او ابتداء لا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرة علی الجهار وفی الکبری اعنی قطع الطریق مسارقة عین الامام لانه هو المتصدی لحفظ الطریق باعوانه وفی الصغری مسارقة عین المالک او من یقوم مقامه۔ لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ اُنکا بیان انشاء اللہ تعالے آویگا یعنی شرعی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی لیکن گھسکر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبرے یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغری میں مالک مال یا اُسکے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قیمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فیه وجب علیه القطع والاصل فیه قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما الاٰیة ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذه لا یخفی فلا یتحقق رکنه ولا حکمة الزجر لانها فیما یغلب والتقدیر بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعی رح التقدیر بربع دینار وعند مالک رح بثلثة دراهم لهما ان القطع علی عهد رسول الله علیه السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیره ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتیقن به اولی غیر ان الشافعی رح یقول کانت قیمة الدینار علی عهد رسول الله علیه السلام اثنا عشر درهما والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاکثر فی هذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وهذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایة وهی دارئة للحد وقد تاید ذلک بقوله علیه السلام لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم واسم الدراهم یطلق علی المضروبة عرفا فهذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وهو ظاهر الروایة وهو الاصح رعایة لکمال الجنایة حتی لو سرق عشرة تبرا قیمتها انقص من عشرة مضروبة لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه متعارف فی عامة البلاد وقوله او ما یبلغ قیمته عشرة دراهم اشارة الی ان غیر الدراهم یعتبر قیمته بها وان کان ذهبا ولا بد من حرز لا شبهة فیه لان الشبهة دارئة وسنبینه من بعد ان شاء الله تعالے۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہونچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمیں یہ آیت ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما الاٰیة۔ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضرور ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اختفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی
صورت مین ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو
اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہون اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ہاتھ کاٹنا
نہین واقع ہوا تھا مگر جری ڈھال کی قیمت مین اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہین اور کمتر کو
لینا اولی ہے کیونکہ اسی پر تیقن ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ایک دینار بارہ درم
کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب مین سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد
دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اسواسطے ہے کہ کمتر مین یہ شبہہ باقی ہے کہ شاید جرم نہو اور شبہہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے
اور ہمارے اس شبہہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہین ہوتا مگر ایک
دینار یا دس درم مین پھر درم کا اطلاق عرف مین اُسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا مشروط ہے
جیسا کہ کتاب مین مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جسکی
قیمت سکہ دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہین ہے۔ (حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درم چرائے جنکی مالیت
کھرے دس درم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہین ہے ع) پھر درم مین سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکون مین
مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چراوے کہ جسکی قیمت دس درم کو پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درمون کے سوائے
جو چیز ہو اُسکی قیمت کا اندازہ درمون سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا اسمین کچھ شبہہ نہین ہے ضروری ہے
کیونکہ شبہہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اسکو آئندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے **ف** اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکر
نہوگا حالانکہ تم نے جو حدیث روایت کی اُسمین ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی
بڑھکر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا ہمنے جانا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالی السارق
والسارقۃ الآیۃ مین مال کی کوئی تقدیر نہین ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہون چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے
اور حدیث ابی ہریرہ مین ہے کہ اللہ تعالے چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے
پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ اسی سے بعض فقہانے کہا کہ قلیل وکثیر سب مین ہاتھ کاٹا جائیگا اور جواب یہ کہ
انڈا اور رسی بطور جنس ہین تو یہ لازم نہین آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی مین ہاتھ کاٹا جاوے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا
کہ انھون نے خفیف چیز پر ہاتھ نہین کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے پس مالک وشافعی واحمد کے نزدیک تین درم ہین چنانچہ ابن
عمر کی حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک جری ڈھال چرانے کے عوض مین کاٹا جسکی قیمت
تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ مین ہے۔ رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث مین آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جاوے مگر چوتھائی
دینار مین۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور چوتھائی دینار اُسوقت مین تین درم تھا۔ ت ترمذی نے کہا کہ اسپر بعض صحابہ کا عمل
ہے جنمین ابو بکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہین۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہین مگر ایک دینار
یا دس درم مین اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہے۔ مین کہتا ہون کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے
اور امام محمد نے آثار مین کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی
ہے تو جب حدود مین اختلاف ہوا تو ہمنے معتمد مقدار کو لیا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود رضہ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلعم مین قطع دس درم
سے کم مین نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبد الرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت
نے فرمایا کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت مین اور اُس زمانہ مین ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والعبر[illegible]

والطحاوی والحاکم - اور یہ ایمن جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولی ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی اشبہ ہی کمافی التقریب - اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہی لیکن اسمین اختلاف ہی کہ حدیث مسند ہی یا مرسل ہی لیکن جمہور علما کے نزدیک مرسل حجت ہی اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق حجت ہی اور حدیث ابن عباس مین آیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری مین کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دس درم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم - اور اسکی اسناد مین محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہی علی الاصح اور بیان دیگر آثار و روایات مین پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہ مین اضطراب ہی چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر مین ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے اور حدیث عائشہ مین ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہی پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑکر ایک دینار و دس درم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل مین پوری مقدار مین شبہہ ہی اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہونچی کہ سلطان اگر عفو مین خطا کرے تو اس سے بہتر ہی کہ حد مارنے مین خطا کرے یعنے غایت یہ کہ قلیل مقدار مین حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہی کہ حد واجب نتھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا - م ف ع - قال والعبد والحر فی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف متعذر فیتکامل صیانۃ لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونون ہاتھ کاٹے جانے مین برابر ہین کیونکہ نص قرآنی مین کوئی تفصیل نہین ہی اور اسلیے کہ یہان آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہین کاٹا جا سکتا تو غلام کو پوری سزا دیجائیگی تاکہ لوگون کے مال محفوظ رہین - ویجب القطع باقرارہ مرۃ واحدۃ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لایقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین مختلفین لانہ احدی الحجتین فتعتبر بالاخرے وہی البینۃ کذلک اعتبرنا فی الزنار ولہما ان السرقۃ قد ظہرت بالاقرار مرۃ فیکتفے بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ تفید فیہا تقلیل تہمۃ الکذب ولا تفید فی الاقرار شیئا لانہ لا تہمۃ وباب الرجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لا یصح اصلا لان صاحب المال یکذبہ واشتراط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اُسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی (اور یہی اکثر علماء کا قول ہی اور یہی مالک و شافعی کا قول ہی) اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہی کہ یہ دونون اقرار دو مختلف مجلسون مین ہون کیونکہ گواہی و اقرار مین سے اقرار ایک قسم کی حجت ہی تو اُسکا قیاس گواہی پر ہوگا ایسا ہی ہمنے زنا مین اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اُسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد قذف مین ہوتا ہی اور گواہی پر قیاس نہوگا کیونکہ گواہی مین ایک گواہ سے زیادہ ہونے مین یہ فائدہ ہی کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہی اور اقرار مین ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہین کیونکہ اسمین کچھ تہمت نہین اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ مین کئی بار اقرار ہونا نہین روکتا ہی اور مال کے بارے مین اقرار سے پھرنا بالکل نہین صحیح ہی کیونکہ مالک مال اُسکو جھٹلادیگا اور زنا کے بارہ مین اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہی تو جہانتک شرع وارد ہوئی ہی وہین تک رکھا جائیگا ف - یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہوگا - قال ویجب بشہادۃ شاہدین لتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق وینبغی ان یسألہما الامام عن کیفیۃ السرقۃ وماہیتہا وزمانہا ومکانہا لزیادۃ الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسہ الے ان یسأل عن الشہود للتہمۃ - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہون کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہی (اسمین کسی کا اختلاف نہین ہی) کیونکہ چوری ثابت ہو گئی جیسے دیگر حقوق مین ہوتا ہی اور

لائق ہے کہ امام ان دونون گواہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود مین گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قیدخانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے - قال واذا اشترک جماعة فی سرقة فاصاب کل واحد منہم عشرة دراہم قطع وان اصابہ اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب ویجب علی کل واحد منہم بجنایتہ فیعتبر کمال النصاب فی حقہ - اگرکسی سرقہ مین کئی آدمیون کی ایک جماعت شریک ہو پھر اُنمین سے ہرایک کو دس درم پہونچے تو ہرایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہونچے تو نہین کاٹا جائیگا کیونکہ دس درم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہے اور ہرایک پر یہ سزا اُسکے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اسکے حق مین پورا دس درم ہونا بھی معتبر ہوگا ف اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہوگا ع اور واضح ہو کہ حدیث ابوامیہ مین ایک چور کے قصہ مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اقرار دو یا تین بار دہرایا اور اُسنے بار بار اقرار کیا پھر اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُسکو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار و توبہ کر پس اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالے سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہون پس بذات شریف اُسکے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکی توبہ قبول فرمالے - رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجة والدارمی والحاکم والبزار - اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشی باندی لائی گئی جسنے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تونے چوری کی ہے تو کہدے کہ نہین تو وہ بولی کہ نہین پس لوگون نے کہا کہ اے ابوالدرداء کیا آپ اسکو سکھلاتے ہین فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جسکو یہ بھی نہین معلوم کہ اُسکے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کردے تو مین اُسکا ہاتھ کاٹ دون اور اسی کے مانند ابومسعود انصاری سے مروی ہے - رواہما محمد فی الآثار - اور صفوان ابن امیہ کی حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تونے اس شخص کی چادر چورائی ہے اُسنے کہا ہان تو فرمایا کہ اسکو لیجا کر اسکا ہاتھ کاٹ دو - رواہ النسائی - پھر کیفیت سرقہ اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت مین امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گذر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا - م ع ت -

باب مایقطع فیہ وما لایقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان مین جسمین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہے - ولا یقطع فیما یوجد تافہا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرة والنورة والاصل فیہ حدیث عائشة رضی قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشیء التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلا حاجة الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارة لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکة العامة التی کانت فیہ وہو علی تلک الصفة تورث الشبہة والحد یندرئ بہا ویدخل فی السمک الملح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قولہ علیہ السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف انہ یجب القطع فی کل شیء الا الطین والتراب والسرقین وہو قول الشافعی رح والحجة علیہ ما ذکرنا - جو چیز دار الاسلام مین مباح طور پر پھیلی پائی جاتی ہے تو اُسمین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و نرکل و مچھلی و پرند چڑیان و جانور و

جو شکار سے کھاتے ہین اور ہرتال وگیرو چونا وغیرہ اور اصل اسمین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مین تافہ یعنے حقیر چیزمین ہاتھ نہین کاٹا جاتا تھا - رواہ ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی
اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہی درحالیکہ اُسمین کچھ رغبت نہین ہی وہ حقیر ہی کہ اُسمین کم رغبت ہوتی ہی اور طبیعت اُسکے ساتھ بخل
نہین کرتی ہی تو کمتر ایسا ہوتا ہی کہ مالک کی ناگواری پائی جاوے تو اُسکے واسطے زجر کرنیوالی حد مقرر کرنے کی حاجت نہین ہی
یعنے اُسکے لینے مین مالک کی رضامندی ہوتی ہی اسی واسطے نصاب سلاہ سے کم چوری کرنے مین ہاتھ کاٹا جانا واجب نہین ہوتا اور
اسوجہ سے کہ ان چیزون مین حفاظت ناقص ہوتی ہی کیا نہین دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازون پر ڈالدیتے ہین اور گھر مین
صرف اسواسطے لیجاتے ہین کہ عمارت مین کام آوے نہ اسواسطے کہ وہ حفاظت مین رکھی جاوے اور چڑیان اُڑجاتی ہین اور
صید بھاگ جاتے ہین تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہین اور اسی طرح جب یہ چیزین اپنے اپنے حال پر ہون تو انمین
عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور شبہہ کی صورت مین حد دور کر دی جاتی ہی
(اور اپنی صفت کا اعتبار اسواسطے کیا کہ اگر لکڑیون کا کواڑا وغیرہ بنا یا گیا تو اُسکا سرقہ معتبر ہی) پھر مچھلی مین خشک نمکین مچھلی اور تازی
مچھلی دونون شامل ہین یعنے کسی کی چوری مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا اور پرند مین مرغی اور بطا اور کبوتر داخل ہین اسلیے کہ وجوہ مذکورہ
بالا انمین پائے جاتے ہین اور اسلیے کہ یہ حدیث مطلق ہی کہ لا قطع فی الطیر - پرندمین قطع نہین ہی رواہ ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق
عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفا - اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ ہر چیز مین ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوائے گیلی خشک مٹی وگوبر کے اور یہی شافعی
کا قول ہی اور انپر حجت وہ حدیث ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف - اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل وزمرد وغیرہ جواہرات چرائے تو ظاہر الروایۃ
مین ہاتھ کاٹا جائیگا اگر لکڑی کے کواڑ بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہی تمام پرندون مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا یہی اصح ہی - ع -
قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی
وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع علیہ الفساد کالمہیا للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع
فی الحنطۃ والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیہا لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواہ الجرین او الجران قطع قلنا
اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤویہ الجرین فی عادتہم ہو الیابس من الثمر وفیہ القطع - جو چیز جلد بگڑ جاوے اسمین قطع نہین ہی
جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ (اور روٹی - ف -) کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر مین قطع نہین ہی - رواہ الترمذی والنسائی وابن
ماجہ وابن حبان فی الصحیح - اور کثر کے معنی جمار ہین اور بعض نے کہا کہ ودی ہین اور آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز مین قطع
نہین ہی - رواہ ابو داؤد مرسلا وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ ومالک - اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہی کہ جو بالفعل کھانے
کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت وپھل یہ مراد اسواسطے لی گئی کہ گیہون وشکر چرانے مین بالاتفاق ہاتھ کاٹا
جائیگا - اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ مین بھی ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر وکثر مین قطع نہین ہی پھر
جب وہ کھلیان مین بھرے جاوین تو ہاتھ کاٹا جاویگا - رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ موقوفا ورواہ مالک مرسلا - ہم اسکا
یہ جواب دیتے ہین کہ یہ استثنا بطور عادت ہی اور جو پھل کہ جرین مین بھرے جاتے ہین تو عرب کی عادت یہ ہی کہ خشک پھل بھرے
ہین اور خشک پھلون کی چوری مین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا ف - واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل
ہین جو درخت خرما وغیرہ پر لگے ہین تو جو کوئی چرالے اسپر قطع نہین ہی اور کثر سے مراد درخت خرما کا شجرہ ہی اسکے چرانے مین بھی
قطع نہین ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہی - کما فی الاثار - اور
یہ حدیث صحیح ابن حبان وحاکم ومسند احمد وسنن ابو داؤد ونسائی وابن ماجہ وترمذی وغیرہ مین موجود ہی شیخ ابن حجر نے کہا
کہ اسکی اسناد صحیح ہی طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہی اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اسمین کچھ کلام ہو تو اسپر

التفات نہ کیا جائیگا بلکہ یہ حدیث صحیح مشہور ہی ولیکن مسئلہ مین یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبد اللہ ابن عمرو مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلون کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجتمند اسمین سے کچھ کھالے بغیر اسکے کہ جھولی مین لادے تو اسپر کچھ نہین ہی اور جو کوئی اسمین سے نکالکر لیجاوے تو وہ اُسکے مثل کا ضامن ہی پھر جب یہ پھل جرین مین پہونچ جاوین پھر انمین سے کوئی اسقدر چُراوے جو ڈھال کے دامون کو پہونچ جاوے تو اُسپر قطع واجب ہی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی کا اور یہی معنی روایت احمد ونسائی مین مع زیادت کے مذکور ہین یعنی جو شخص جھولی بھر کر لیجاوے تو اُسکا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین مین سے لیجاوے جسکی قیمت ڈھال تک پہونچ جاوے تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد نے تازے پھلون کی چوری مین ہاتھ کاٹنا جائز رکھا اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین مین خشک چھوارے لیجاتے ہین اور اُسمین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب مین مذکور ہی کہ جرین وہ جگہ ہی کہ جہان گدر چھوارے جمع کیے جاتے ہین تاکہ خشک ہو جائین تو بیشتر وہان تازے ہی چھوارے جاتے ہین علاوہ اسکے جرین ایسی محفوظ جگہ نہین ہی جہان چرانے مین ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اُسکا محافظ ہو پس جواب اولی یہ ہی کہ حدیث لاقطع فی ثمر ولا کثر کے معارض ہی اور حدود کے معارضہ مین اُسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود رہوتی ہی علاوہ اسکے جرین کی حدیث مین دوچند تاوان مذکور ہی حالانکہ جماعت علماء مین سے کوئی اسکا قائل نہین ہی پھر واضح ہو کہ گیہون اور شکر کی چوری مین ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہی تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لیجائے جو جلد بگڑتی ہو یا اُسکے معنی مین ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزین یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جرین مین ہون یا کہین اور ہون اور گیہون مین ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت مین ہی کہ قحط سالی نہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہو۔ ف۔ قال ولا قطع فی الفاکہۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پہ لگے ہین اور جو کھیتی ہنوز کاٹی نہین گئی تو اُسکی چوری مین قطع نہین ہی۔ ولا یقطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتاول فی تناولہا الاراقۃ ولان بعضہا لیس بمال وفی مالیۃ بعضہا اختلاف فیتحقق شبہۃ عدم المالیۃ۔ اور نشیلے شربت کی چوری مین قطع نہین ہی کیونکہ چور یہ کہیگا کہ مین نے انکو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اسلیے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہین ہین اور باقیون کے مال ہونے مین اختلاف ہی تو مال نہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہی۔ ف۔ یعنی شرعاً ممنوع ہی تو اُسکی مالیت گویا ندارد ہی۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعی رح یقطع لانہ مال متقوم حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسف رح مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانہا لیست من المصحف فیعتبر بانفرادہا ووجہ الظاہر ان الآخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ہی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیہا خمر وقیمۃ الآنیۃ تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک وشافعی نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہی حتی کہ اُسکی بیع جائز ہی اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہی اور ایک روایت مین ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درم تک پہونچ جاوے تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف مین سے نہین ہی تو وہ تنہا اعتبار کیا جائیگا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہی کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کریگا کہ مین نے اسکو پڑھنے یا دیکھنے کے واسطے لیا ہی اور اسلیے کہ مصحف مین جو کچھ لکھا ہی اُسکے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہین حالانکہ اسکا محفوظ کرنا

اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیکی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زائد ہے ف۔ تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے اور شراب جو اصل مقصود ہے اوسکی کوئی قیمت نہیں ہے ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیہا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اُسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھکر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الذہب ولا الشطرنج ولا النرد لانہ یتاول من اخذہا الکسر نہیا عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانہ ما اعد للعبادۃ فلا یثبت شبہۃ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رح انہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحرز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیۃ والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور اسکے لینے میں یہ تاویل کریگا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا جسپر تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہہ نہ ہوا کہ اسکا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنے چور یہ تاویل نہیں کرسکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری میں ہو یعنے محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق الصبی الحر وان کان علیہ حلی لان الحر لیس بمال وما علیہ من الحلی تبع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ الصبی اسکاتہ او حملہ الی مرضعتہ وقال ابو یوسف رح یقطع اذا کان علیہ حلی ہو نصاب لانہ یجب القطع بسرقتہ وحدہ فکذا مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق اناء فضۃ فیہ نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی لا یمشی ولا یتکلم کیلا یکون فی ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اُسپر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اُسپر زیور ہے وہ اُسکے تابع ہے اور اسلیے کہ لینے والا یہ تاویل کریگا کہ روتا دیکھکر میں لے اسکو چپ کرنے کے واسطے اٹھا لیا یا اسکے دودھ پلائی تک پہونچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اُسپر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جسمیں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہو ف۔ اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اُسکے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائیگا ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الکبیر لانہ غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ویقطع فی سرقۃ العبد الصغیر لتحققہا بحدہا الا اذا کان یعبر عن نفسہ لانہ ہو والبالغ سواء فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رح لا یقطع وان کان صغیرا لا یعقل ولا یتکلم استحسانا لانہ آدمی من وجہ مال من وجہ ولہما انہ مال مطلق لکونہ منتفعا بہ اولعرض ان یصیر منتفعا بہ الا انہ انضم الیہ معنی الآدمیۃ۔ اور نابالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرکے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے اگرچہ وہ کچھ سمجھتا اور بات چیت کرتا نہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ وہ مال مطلق ہی کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہی یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہین ف۔ تو ملانے سے مالیت مین نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ ولا قطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا وذلک لیس بمال۔ اور کل دفترون کے چُرانے مین قطع نہین ہی کیونکہ مقصود وہ تحریر ہی جو انکے بیچ مین ہی حالانکہ وہ مال نہین ہی۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری مین قطع ہی کیونکہ جو کچھ دفتر مین لکھا گیا ہی اُسکا لینا مقصود نہین ہی تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ۔ کتے یا چیتے کی چوری مین قطع نہین کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہی جسمین رغبت نہین ہی اور اسلیے کہ کتے کی مالیت مین علماء کا اختلاف ظاہر ہی پس اس سے شبہہ پیدا ہوگیا۔ ولا قطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہا وعند ابی حنیفۃ رح اخذہا یتاول الکسر فیہا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار لینے باسری کی چوری مین قطع نہین ہی کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہین ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کریگا۔ ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہین اسواسطے کہ لوگون مین کمیاب ہین کیونکہ دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت پر مباح نہین پائے جاتے ہین۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا ولا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت و زبرجد مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب و نفیس اموال ہین جو دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہین پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہوگئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی وابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب القطع فی غیر المرکب وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال مین شامل ہوگئے کیا نہین دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہی بخلاف چٹائی کے کہ اُسمین ساخت اُسکی جنس پر غالب نہین ہی حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہی اب بغدادی چٹائی کے حق مین مشائخ نے کہا کہ اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا (جیسے مصری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیتل پاٹی م۔) کیونکہ اسمین صنعت اپنی اصل پر غالب ہی اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ مین واجب ہی جو دیوار مین مرکب نہو اور جب ہی واجب ہی کہ ہلکا ہو جسکا اُٹھانا ایک شخص پر گران نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہین ہوتی ف۔ ولیکن بشروح جامع صغیر مین ہلکا و بھاری مین کوئی فرق و تفصیل نہین کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت مین نقصان نہین ہوتا ہی۔ نع۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہین ہی کیونکہ حفاظت مین کمی ہوتی ہی اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہین ہی کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہی اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہین ہی ف۔ خائن وہ ہی کہ جسکو امانت دار سمجھکر اُسکی حفاظت مین کوئی چیز دیگئی حالانکہ اُسنے

اُسمین سے خیانت کرلی اور منتہب وہ شخص ہو کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر مین سے لے لے اور مختلس وہ ہو کہ علانیہ گھر مین سے کوئی چیز اُچک لے بھاگے اور بلا جامع ان لوگون پر قطع وجب نہین اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو امام احمد وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہو اور طبرانی معجم اوسط مین باسناد ثقات اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا دہ عاریت لے گیا پھر منکر ہوگیا تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم مین حدیث عائشہؓ سے روایت ہو کہ ایک مخزومیہ عورت لوگون سے چیزین مانگ لیجاتی پھر انکار کرجاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ رواہ عبدالرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہو کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویون نے اس روایت مین کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ وابوداؤد نے اور بخاری وبیہقی وحاکم وترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مین یہ مراد ہو کہ یہ عورت مستعار مانگنے مین مشہور تھی پھر جب اُسنے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہو۔م ن ع- ولا قطع علی النباش وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف والشافعی رح علیہ القطع لقولہ علیہ السلام من نبش قطعناہ ولانہ مال متقوم محرز بحرز مثلہ فیقطع فیہ ولہما قولہ علیہ السلام لاقطع علی المختفی وہو النباش بلغۃ اہل المدینۃ ولان الشبہۃ تمکنت فی الملک لانہ لاملک للمیت حقیقۃ ولا للوارث لتقدم حاجۃ المیت وقد تمکن الخلل فی المقصود وہو الانزجار لان الجنایۃ فی نفسہا نادرۃ الوجود ومارواہ غیر مرفوع او ہو محمول علی السیاسۃ وان کان القبر فی بیت مقفل فہو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت فی القافلۃ وفیہ المیت لما بیناہ - اور نباش پر قطع نہین یعنے وہ شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہو اُسپر قطع نہین اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہو اور امام ابو یوسف وشافعی ومالک واحمد) نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے قبر کھودی کفن چرایا ہم اُسکا ہاتھ کاٹینگے اور اسلیئے کہ کفن مال متقوم ہو اور ایسی جگہہ محفوظ ہو جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہہ ہو پس اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہو۔ع ت -) اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ مختفی پر قطع نہین ہو اور اہل مدینہ کی زبان مین مختفی کفن چور کو کہتے ہین (لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی - ع -) اور اسلیئے کہ ملکیت مین شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہین ہو اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہین ہو اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے مین خلل واقع ہوگیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہو اور جو حدیث ابو یوسف وشافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا قول نہین ہو یعنی بلکہ صحابی کا قول ہو یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہو اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھری مین ہو تو صحیح قول مین اسکا کفن چرانے مین بھی یہی اختلاف ہو بوجہ حدیث مذکور ودلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ مین تابوت ہو جسمین میت ہو اُسکا کفن چرایا تو بھی یہی اختلاف ہو بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہین گئی اور ابو یوسف وشافعی کی دلیل مرفوع قوی ہو۔ع م- ولا یقطع السارق من بیت المال لانہ مال العامۃ وہو منہم ولا من مال للسارق فیہ شرکۃ لما قلنا - جسنے بیت المال مین سے چرایا اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانون کا مال ہو جنمین خود یہ چور بھی ہو اور اگر ایسے مال مین سے چرایا کہ جسمین چور کی شرکت ہو تو بھی بدلیل مذکورۂ بالا یہی حکم ہو - ومن لہ علی اخر دراہم فسرق منہ مثلہا لم یقطع لانہ استیفاء لحقہ والحال والمؤجل فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ وکذا اذا سرق زیادۃ علی حقہ لانہ بمقدار حقہ یصیر شریکا فیہ -اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہین - زید کے خالد پر پندرہ درم

آتے نہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرالیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل
کرلیا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر
کے لیے ہے اور یہی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرالے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک
ہو جائیگا ف یہ اُسوقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ وان سرق منه عروضا قطع لانه ليس
له ولاية الاستيفاء منه الا بيعا بالتراضي وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له ان ياخذه عند
بعض العلماء قضاء من حقه او رهنا من حقه قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون اتصال
الدعوى به حتى لو ادعى ذلك درئ عنه الحد لانه ظن في موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه
دنانير قيل يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار
کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہے کیونکہ قرضخواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اُسکے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی
رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعضے علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار
کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند
نہیں ہے تو اسکا اعتبار نہو گا جبتک اسکے ساتھ دعوے متصل نہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اُس سے حد دور
کر دیجائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرضخواہ کا حق درم ہوں اور اُسنے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ
ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اُسکو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف اور بجا ہے
کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع
وهو رواية عن ابي يوسف رح وهو قول الشافعي رح لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية
متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا
ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك ان عادت حقيقة
العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لان الملك
قد اختلف باختلاف سببه ولان تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجر فيعرى الاقامة عن المقصود وهو تقليل
الجناية وصار كما اذا قذف المحدود في القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا
پس اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اُسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اُسنے وہی مال چرایا
حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسف
سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چرا دے تو اُسکا بایاں پاؤں
کاٹو۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اسمین کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اسوجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری
مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اُسکو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے
ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اسمین قطع لازم ہوتا ہے اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالے معلوم ہوگا اور مالک کو
واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی یعنے وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک
اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہماری
دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اُٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حد زجر نہین قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہو کیونکہ فائدہ یہ ہو کہ جرم مین کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایکنے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اُٹھائی پھر اُسی کو تہمت لگائی جسکو پہلی بار تہمت لگائی تھی

ف۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزاے قذف نہین دیجائیگی۔ قال فان تغیرت عن حالها مثل ان یکون غزلا فسرقه وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العین قد تبدلت ولهذا یملکه الغاصب به وهذا هو علامة التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبهة الناشیة من اتحاد المحل والقطع فیه فوجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا جو جسکو چرایا ہو مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کپڑا بننے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اُسکا کپڑا بنا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہو اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہو تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اُسمین شبہہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزاے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابویه او ولده او ذی رحم محرم منه لم یقطع فالاول وهو الولاد للبسوطة فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولهذا ابیح النظر الی مواضع الزینة الظاهرة منها بخلاف الصدیقین لانه عاداه بالسرقة وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانه الحقها بالقرابة البعیدة وقد بیناه فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اُسمین سے لینے کے بیان مین ہو۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہین ہو اور دلیل یہ ہو کہ والدین یا فرزند جنمین پیدائشی قرابت ہو تو اُنمین اول تو ایک دوسرے کا مال لینے مین گنجایش ہو اور دوم مکان محفوظ مین باہم آمدرفت رکھتے ہین اور جو ذی رحم محرم ہو اُنمین دوسری بات پائی جاتی ہو یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ مین آتے جاتے ہین اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا ذی محرمات عورتون سے مباح کر دیا ہو برخلاف دوستون کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری مین آوین لیکن چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجاے دوستی کے اُسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت مین امام شافعی کا اختلاف ہو کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق مین بیان کر چکے ہین۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیره ینبغی ان لا یقطع ولو سرق ماله من بیت غیره یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری مین سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع نکیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری مین سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار الحرز وعدمه۔ باعتبار حرز و عدم حرز کے ف یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہین ہو کیونکہ وہان جانے کی اسکو روک نہین ہو اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہی تو حرز مین سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہو تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من امه من الرضاع قطع۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے ف یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لانه یدخل علیها من غیر استیذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنی فیها عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمیة بدونها لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شهوة واقرب من ذلک الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما یشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہو بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت نہین ہو لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہو جو ظاہر الروایت مین مذکور ہوا) اور ظاہر کروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ باہم کوئی قرابت نہین ہو اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہو اُسکا احترام نہین ہو

جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اسکا بوسہ لیا حتی کہ اسکی ماں حرام ہو گئی تو اسمیں احترام نہیں ہی اور اس سے زیادہ قریب اسکی رضاعی بہن ہی کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اسکے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہی) اور اسکا بھید یہ ہی کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہی تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہی بخلاف نسب کے ف۔ کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہی لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہی

واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیده او من امرأة سیده او من زوج سیدته لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصة لایسکنان فیه فکذلک الجواب عندنا خلافا للشافعی رح لبسوطة بینهما فی الاموال عادة ودلالة وهو نظیر الخلاف فی الشهادة۔ اگر شوہر وزوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنے شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولی سے یا اپنے مولی کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہی کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہی اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جسمیں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور وہاں سے دوسرے نے چرایا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہی کیونکہ شوہر وزوجہ میں ازراہ عادت و دلالت کے مالی انبساط جاری ہی اور اسمیں شافعی کا خلاف ہی اور یہ اسی اختلاف کی نظیر ہی جو گواہی میں ہی ف۔ عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیے کہ اسنے چوری کی ہی آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہی تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اسپر قطع واجب نہیں ہی تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہی اور کسی صحابی سے اسکے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہی ع ف۔

ولو سرق المولی من مکاتبه لم یقطع لان له فی اکسابه حقا وکذلک السارق من المغنم لان له فیه نصیبا وهو ماثور عن علی رض درءا وتعلیلا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اسکا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہی اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکری نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اسکا حصہ ہی اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہی اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی ف۔ یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جسنے مال غنیمت میں سے ایک مغفر یعنے خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اسکا حق ہی پھر اسکا ہاتھ نہیں کاٹا۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔

قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیه کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لا بد منه لان الاستسرار لا یتحقق دونه ثم هو قد یکون بالمکان وهو المکان المعد لاحراز الامتعة کالدور والبیوت والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعنده متاعه فهو محرز به وقد قطع رسول الله علیه السلام من سرق رداء صفوان من تحت رأسه وهو نائم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز یعنے مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہی ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہی جیسے کوٹھریان و گھر (وصندوق، دکان وخانہ واصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنے جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کردیا گیا تو وہ حرز وحفاظت میں ہی اگرچہ میدان میں ہو ش ع مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہی کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہی اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریان و صندوق و دکان وغیرہ اور حرز کبھی حافظ کے ساتھ ہوتا ہی مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اسکے پاس اسکا اسباب رکھا ہو تو یہ اسباب اسکی وجہ سے حرز میں ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و

اُس شخص کا ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا جسنے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چُرائی تھی بحالیکہ صفوان مسجد مین سوتا تھا ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہی کہ صفوان ابن امیہ سے کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے کہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد مین اپنی چادر سر کے نیچے رکھکر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اسکو لیکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین نے یہ نہین چاہا تھا اور مین نے یہ چادر اسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیون نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اسکو مرسل روایت کرتے ہین سواے ابو عاصم النبیل و شبابہ بن سوار کے انہون نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث مین ہی کہ یہ چادر تیس درم کی تھی م ع۔ وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وھو الصحیح لانہ محرز بدونہ وھو البیت وان لم یکن لہ باب اوکان وھو مفتوح حتی یقطع السارق منہ لان البناء لقصد الاحراز الا انہ لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فتتم السرقۃ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحتہ او عندہ ہو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ وعلی ہذا لا یضمن المودع والمستعیر مثلہ لانہ لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فے الفتاوی۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہان نگاہبان کا احراز کچھ معتبر نہین ہی اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر مین محفوظ ہی اگرچہ مکان کا دروازہ نہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہی حتی کہ اُسمین چورانے والے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہی مگر ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہی بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز مین ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہین ہی اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت مین وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہی اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت مین ضامن نہوگا یعنی جسکے پاس ودیعت یا عاریت ہی اگر وہ اپنے پاس رکھکر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے مین شمار نہین ہی مگر فتاوی مین اسکے برخلاف اختیار کیا گیا ہی۔ ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ مین ہی کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اُسنے اپنے سامنے رکھی ہی تو ضامن نہوگا اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر مین ہی اور اگر سفر مین ہو تو ضامن نہین ہی خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے م ع۔ قال ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبہ عندہ یحفظہ قطع لانہ سرق مالا محرزا باحد الحرزین۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چُرایا حالانکہ مال والا اسکے پاس موجود ہی اسکی حفاظت کرتا ہی تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اسنے ایسے مال کو چُرایا جو دو طرح کے حرز مین سے ایک طرح کے حرز مین ہی ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہی تو درحقیقت اسنے مال محرز چُرایا ہی لہٰذا قطع واجب ہی۔ ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخولہ فیہ لوجود الاذن عادۃ او حقیقۃ فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فے ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منہا لیلا لانہا بنیت لاحراز الاموال وانما الاذن یختص بالنہار اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہان لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہی کوئی مال چرایا تو اُسپر قطع نہین ہی کیونکہ حمام مین ازراہ عادت جانے کی اجازت ہی اور گھر مین حقیقی اجازت ہی تو حرز مین خلل ہو گیا اور اسی قسم مین تاجرون کی دوکانین اور

اور سرائین داخل ہین لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہین اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مخصوص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد مابني لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ - اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اُسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز مین ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہین ہے کیونکہ مسجد کچھ مالون کی حفاظت کے واسطے نہین بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام اور اُس گھر کے جسمین لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہان اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہین کہ مالون کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا - ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن اضافه لان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة - مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرالی تو اُسپر قطع نہین ہے (یہی قول مالک وشافعی و احمد) کیونکہ مہمان کے حق مین یہ مکان حرز نہین رہا کیونکہ اُسکو مکان مین آنے کی اجازت ہوگئی اور اسلیے کہ وہ بمنزلہ گھر والون کے ہے تو اُسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہین ہوا - ومن سرق سرقة فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فيتمكن شبهة عدم الاخذ - جسنے کوئی چیز چرائی مگر اُسکو مکان سے باہر نہین لایا تو اُسپر قطع نہین ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اُس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ مین ہے تو گویا پورے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا ف - کیونکہ چور جبتک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے - فان كانت دار فيها مقاصير فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع لان كل مقصورة باعتبار ساكنها حرز على حدة وان اغار انسان من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع لما بينا - پس اگر بڑے احاطہ کے گھر مین چند مقصورہ ہون یعنی حجرے و کوٹھریان ہون پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن مین لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصورون کے رہنے والون مین سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُسمین سے کچھ چرالیا یعنے دس درم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علحدہ حرز ہے - واذا نقب اللص البيت فدخل واخذ المال وناوله آخر خارج البيت فلا قطع عليهما لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه والثاني لم يوجد منه هتك الحرز فلم تتم السرقة من كل واحد وعن ابي يوسف رح ان اخرج الداخل يده وناولها الخارج فالقطع على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناولها من يد الداخل فعليهما القطع وهي بناء على مسألة تاتي بعد هذا ان شاء الله تعالى وان القاه في الطريق ثم خرج فاخذه قطع وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذه وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذه غيره ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا فاذا خرج ولم ياخذه فهو مضيع لا سارق - اگر چور کسی مکان مین سینہ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دیدیا تو دونون مین سے کسی پر قطع واجب نہین ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکالنا نہین پایا گیا کیونکہ اُسکے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اُس سے حرز توڑنا نہین پایا گیا تو دونون مین سے

کسی سے سرقہ پیدا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیدیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہی اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لیا تو دونوں پر قطع واجب ہی اور بر بنار اُس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ تعالے آتا ہی اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ مین ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینکدینا موجب قطع نہیں ہی جیسے اگر نکل کر اُسنے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہی اور اسی طرح اگر کوچہ مین سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ مین سے مال چرا دے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہی جیسے چور کے سوائے اگر دوسرا لیجا وے تو بالاتفاق قطع نہیں ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہی جو چورون کی عادت ہی کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہی یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جاوے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اسپر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہی تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اُسنے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہی چور نہیں ہی۔ متن وکذلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر اُسکو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہی کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہی کیونکہ یہی اُسکو ہانکتا تھا۔ واذا دخل الحرز جماعۃ فتولے بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحدہ وہو قول زفر رح لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبرے وہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الے سد باب الحد۔ اگر مکان حرز مین ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام انمین سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہی شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہی اور قیاس یہ ہی کہ فقط لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہی کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور ہماری دلیل استحسان یہ ہی کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبری یعنے رہزنی مین ہوتا ہی جیسے اگر جماعت مین سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ چورون مین یہ عادت ہی کہ بعضے اسباب اُٹھاتے ہین اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہین پس اگر سزاے قطع ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے ف۔ مشائخ نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اُسی صورت مین ہی کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جسکو سزاے قطع دیجاتی ہی اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہی اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہی مگر اس جماعت مین کوئی طفل یا مجنون بھی ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت مین سے کسی پر قطع نہیں ہی کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیون پر قطع ہی ع۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ شیئا لم یقطع وعن ابی یوسف رح فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وہو المقصود فلا یشترط الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ہتک الحرز یشترط فیہ الکمال تحرزا عن شبہۃ العدم والکمال فے الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ہو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلک ہو المعتاد۔ جسنے کوٹھری مین نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہی اور امام ابو یوسف سے املا مین روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور نے اُسنے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز مین داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق مین ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک
ہو تاکہ نہ ہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے
کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اسمیں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق
کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ **وان طر صرۃ خارجۃ من الکم لم
یقطع وان ادخل یدہ فی الکم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطر یتحقق الاخذ من الظاہر
فلا یوجد ہتک الحرز وفی الثانی الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز وہو الکم ولو کان مکان
الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لانعکاس العلۃ وعن ابی یوسف رح انہ یقطع علی کل
حال لانہ محرز اما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ہو الکم لانہ یعتمدہ وانما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجوالق**
اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹنے تو ہاتھ کاٹا جائیگا
اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈالکر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے) کیونکہ پہلی صورت میں [illegible]
باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائیگا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں بندش [illegible] اندر سے [illegible]
کاٹکر لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھیتر سے گرہ کھولکر مال لے لیا تو حکم برعکس [illegible]
علت برعکس ہوگئی یعنے اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائیگا [illegible]
سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے [illegible]
کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اُسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت [illegible]
یعنے اُسنے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوند کے مشابہ ہوگیا **ف** حاصل یہ ہے کہ اسنے ہمیانی [illegible]
رکھی جو اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اُسکا مقصود یہ کہ مسافت [illegible]
اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گون [illegible]
پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اسنے پھر [illegible]
جدا یا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت
کرنا مقصود نہیں ہے ۔ ع ۔ **وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانہ لیس بمحرز مقصودا فیتمکن شبہۃ العدم
وہذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعۃ دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال
من یتبعہا للحفظ قالوا یقطع** ۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ باندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائیگا کیونکہ احراز مقصودا
نہیں ہے تو احراز نہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت
کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا
کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا ۔ **وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ہذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعۃ
فیہ صیانتہا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع** ۔ اور اگر اُسنے بندھے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اسمیں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا
جائیگا کیونکہ ایسی صورت میں کہ محافظ نہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اسکی حفاظت ہو
جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائیگا ۔ **وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ
یحفظہ او نائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ہو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بصاحبہ لکونہ
مترصدا لحفظہ وہذا لان المعتبر ہو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم بقرب منہ**

علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وہذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چرالے کہ جسمین اسباب ہی اور اسکا مالک اسکی حفاظت کرتا ہی یا اسپر سوتا ہی تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہین ہی جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز مین ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ معتبر حفاظت معتاد ہی اور گون کے پاس بیٹھنا یا اسپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہی اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہی جیسا کہ ہم سابق مین اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہی کہ گون والا اسپر سوتا ہو یا کہین دور سے اسکی حفاظت کرتا ہو۔ ھ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ یہان چند مسائل متفرقہ ضروری ہین اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نکرے تو کیا اسکو مار کر بتالگانا جائز ہی نہین بس مشیٔ میں و واقعات و سراجیہ مین ہی کہ اسکو مارنے کا فتوی نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتوی دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہی اور دلیل یہ ہی کہ بطور سیاست جائز ہی اور بہر اتفاق یہ ہی کہ ہمارے زمانہ مین اسپر اعتماد جائز ہی۔ اگر قرضخواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لیے تو بالاتفاق قطع نہین اور اگر دینار قرض ہی اور درم چرا لیے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہین یہی صحیح ہی اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہین بحتبی مین کہا کہ اس قول مین زیادہ وسعت ہی تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہی اور یہی مذہب ہی اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اسکے لائق ہی اگر چور نے ملک مین فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہی کہ بطور سیاست کے اسکو قتل کر دے اگر دس درم کھوٹے چرائے جنمین چاندی غالب ہی تو ظاہر الروایۃ مین قطع نہین اور یہی اصح ہی۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہین اور تانکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہی اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ دو عامل ہون جنکو قیمت پہچاننے مین دخل ہی۔ التبیین۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق مین معتبر ہی حتی کہ اگر ایک کٹھری جس مین دس آدمیون کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہین کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہی کہ حرز مین سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہین ہی۔ النہر۔ اور ضرور ہی کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز مین موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہین ہی کیونکہ اسکے کثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائیگا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ م د۔

فصل فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وہذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اسکے اثبات کے بیان مین ہی۔ شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جاے اور تل دیا جاے پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہین اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی اور پہونچے کے جوڑ سے کاٹنا اسواسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہی اور یہ جوڑ پہونچے کا متیقن ہی اور کیونکر یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور رہا تل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اسکو تل دو اور اس دلیل سے ہی کہ اگر تل نہ دیا جاے تو ہلاکت تک نوبت پہونچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہی تلف کرنے کے واسطے نہین ہوتی ہی۔ ف۔ توضیح یہ ہی کہ اللہ تعالے نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہی پھر

جتنے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جسمیں تین جوڑ ہیں پہونچا و کہنی و مونڈھا ولیکن پہونچے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اور انکے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہے اور یہ بھی متوارث ہے کہ انھوں نے پہلے داہنا ہاتھ کاٹا علاوہ اسکے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایمانہما واقع ہوا یعنے انکا داہنا ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اسکو تپانا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے کما فی الفتح کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابوہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا جسنے شملہ چرایا تھا آپ نے فرمایا کہ میں ایسا گمان نہیں کرتا کہ اسنے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجاؤ اور قطع کرو پھر تپاؤ۔ ورواہ البزار۔ اور ابن القطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپکا واجب ہے اور اسپر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تپایا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درمیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م ف ع

فان سرق ثانیا قطعت رجلہ الیسرے فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وہذا استحسان ویعزر ایضا ذکرہ المشائخ رح وقال الشافعی رح فی الثالث یقطع یدہ الیسرے وفی الرابعۃ یقطع رجلہ الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ ویروی مفسرا کما ہو مذہبہ ولان الثالثۃ مثل الاولے فی کونہا جنایۃ بل فوقہا فتکون ادعی الے شرع الحد ولنا قول علی رض فیہ انے لاستحیی من اللہ تعالی ان لا ادع لہ یدا یاکل بہا ویستنجی بہا ورجلا یمشی علیہا وبہذا حاج بقیۃ الصحابۃ رض فحجہم فانعقد اجماعا ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقہ والحدیث طعن فیہ الطحاوی رح او نحملہ علی السیاسۃ

پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اسکا بایاں پاؤں کاٹا جاے پھر اگر اسنے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائیگا یہانتک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اسکو تعزیر بھی دیجائیگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار میں اسکا بایاں ہاتھ کاٹا جاے اور چوتھی بار میں اسکا داہنا پاؤں کاٹا جاے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اسکو سزاے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اسکو سزاے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اسکو سزاے قطع دو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعی کا مذہب ہے۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھکر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھکو اللہ تعالے سے شرم آتی ہے کہ میں اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھاے اور استنجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں جس سے چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ومحمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اس سے گفتگو کی تو آپنے اسی حجت سے انکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوگیا اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دو بار سزا پاکر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہانتک ممکن ہے قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسیکا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا پاؤں کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤں کاٹا جائیگا کیونکہ جہانتک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص سے لیا جائیگا) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد مین امام طحاوی نے طعن کیا ہی اور بر تقدیر ثبوت ہم اسکو سیاست پر محمول کرتے ہین ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ
واقع ہوا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہی اور یہ نہین ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر
اجماع کرین حالانکہ پانچوین بار چور کو قتل کرنے کی روایت باتفاق سیاست پر محمول ہی اور واضح ہو کہ دوسری بار مین ہمارے
نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹخنہ پر سے اُسکا پاؤن کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار مین توبہ ظاہر کرے یا اُسپر صالح مسلمان
کے آثار ظاہر ہون ع۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک
چور کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہی فرمایا کہ قطع کرو پس اُسکا ہاتھ
قطع کیا گیا پھر دوبارہ اسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہی فرمایا کہ قطع
کرو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار مین ہوا پھر اُسکو پانچوین بار چوری مین لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پس ہمنے اُسکو قتل کر دیا
رواہ ابوداؤد۔ اور اسکے اسناد مین مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہی اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہی اور عبداللہ بن
احمد و ابن معین و ابوحاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہی اور ابن عبدالبر نے
کہا کہ حدیث قتل منکر ہی اسکی کچھ اصل نہین ہی اور خطابی نے فرمایا کہ مین فقہا مین سے کسی کو نہین جانتا ہون جسنے چور کا خون مباح
کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ مین اس باب مین کوئی حدیث صحیح نہین جانتا ہون اور امام مالک نے
قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری مین ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤن کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ مین آکر حضرت
ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اُترا اور شکایت کی کہ آپکے عامل یمن نے مجھپر ظلم کیا پھر وہ شخص رات مین نمازین پڑھا کرتا تھا
پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چورون کی سی رات نہین ہی پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ
اُسکو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگون کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جسنے ان لوگون کے یہان چوری کی اُسکو بنے
عذاب مین گرفتار کر پھر لوگون نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جسنے کہا کہ مجھکو یہ ہاتھ پاؤن کٹا شخص دے گیا ہی پھر جب
اُسکو سامنے لیا گیا تو اُسپر لوگون نے گواہی دی یا اُسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بایان ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا اور
فرمایا کہ واللہ اسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہی وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھکو خوفناک معلوم ہوتی ہی۔ و رواہ عبدالرزاق والدارقطنی
وسعید ابن منصور۔ ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چورایا تھا
اُسکا صرف دایان ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بایان پاؤن کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبدالرزاق نے باسناد
صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہی اور مترجم کہتا ہی کہ بہتر جواب یہ ہی کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا
کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ہی جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح
ہی اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ مین صحیح اسناد سے نہین پہونچی ہی پس اعتماد اجماع
صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہی کہ اول چوری مین دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری مین اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاے چنانچہ
امام محمد نے کتاب الآثار مین روایت کی کہ حدثنا ابوحنیفہ عن عمرو ابن مرۃ عن عبداللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی
کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو مین اُسکا دایان ہاتھ کاٹونگا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بایان پاؤن کاٹونگا
پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ مین ڈال دونگا یہانتک کہ اُسکی بھلائی بیان کیجائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کیجائے
کیونکہ مجھے اللہ تعالی سے شرم آتی ہی کہ اُسکو ایسا کر چھوڑدون کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہین کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤن
نہین کہ اُسپر چلے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسمٰعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ
محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤن کاٹنے سے زیادہ نہین فرماتے پھر اگر اسکے بعد لایا جا

تو فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہو کہ اسکو ایسا کر چھوڑون کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا ولیکن اسکو قید کرو۔ وررواہ البیہقی ۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ حدیث مرسل ہو کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت مین حاضر تھا کہ آپ کے حضور مین ایک چور ہاتھ اور پاؤن کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اسکے بارہ مین کیا حکم جانتے ہو انہون نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اسکو سزاے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر مین ایسا کرون تو گویا مین نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہین ہو وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کریگا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کریگا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اُسکو چند روز قیدخانہ مین بھیجدیا پھر اُسکو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور اور اسکی اسناد ضعیف ہو لیکن دوسری اسانید قوی سے اسکی تقویت ہوگئی۔ م ف ع ت۔ واذا کان السارق اشل الید الیسرے او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنی شلاء لما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسرے مقطوعۃ او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لا یوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما تنزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔ اگر چور کا بایان ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایان پاؤن کٹا ہو تو اُسکو سزاے قطع نہین دیجائیگی یعنی چوری مین اُسکو دایان ہاتھ کاٹنے یا بایان پاؤن کاٹنے کی سزا نہ دیجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین اُسکے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر اُسکا دایان پاؤن شل ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسکے ہاتھ کا بایان انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سواے انگوٹھے کے دو انگلیان کٹی ہوئی یا شل ہون تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہو اور اگر سواے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اُسکو سزاے قطع دیجائیگی یعنے دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائین کی ایک انگلی نہونے سے گرفت مین کوئی کھلا ہوا خلل نہین ہوتا ہو بخلاف اسکے جب دو اُنگلیان نہون تو خلل ظاہر ہو کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہوجانے مین دو انگلیان بمنزلہ انگوٹھے کے ہین ف ۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہو جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہو اور جو شخص گواہون کو لاوے اُسکی اجرت بیت المال سے دیجائیگی اور بعض نے کہا کہ جسنے سرکشی کی اُسپر واجب ہو یعنے مدعی و مدعا علیہ مین سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اُسی کے ذمہ ہو اور یہی صحیح ہو س ق ۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہو اور یہی صحیح ہو۔ البزازیہ ۔ بالجملہ جس تیل مین چور کا ہاتھ تلا جائیگا اور کاٹنے و تلنے والے کی اُجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہو اور اگر گواہون سے چوری ثابت ہوجاے تو گواہون کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہو۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقۃ سرقہا فقطع یسارہ عمدا او خطأ فلا شئ علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا شئ علیہ فی الخطاء ویضمن فی العمد۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جسکا یہ مرتکب ہوا ہو قطع کر دے پس حداد نے اُسکا بایان ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہین ہو (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جاے اور یہی قول احمد ہو) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہین ہو اور اگر عمدا ایسا کیا تو ضامن ہوگا ف ۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہو کہ حداد ضامن نہوگا۔ الہر کیونکہ اسنے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سواے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول مین ضامن نہوگا۔ د۔ وقال زفر رح یضمن فی الخطاء ایضا وہو القیاس والمراد بالخطاء ہو الخطاء فی الاجتہاد اما الخطاء فی معرفۃ الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عندنا ایضا حتی انہ یقطع ید المعصومۃ والخطاء فی حق العباد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطأ فی اجتہادہ

اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطاء فی الاجتہاد موضوع ولہما انہ قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانہ
تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتہدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انہ امتنع للشبہۃ ولابی
حنیفۃ رح انہ اتلف واخلف من جنسہ ما ہو خیر منہ فلا یعد اتلافا کمن شہد علی غیرہ ببیع مالہ بمثل قیمتہ ثم رجع
وعلی ہذا لو قطعہ غیر الحداد لایضمن ایضا ہو الصحیح ولو اخرج السارق یسارہ وقال ہذہ یمینی لایضمن بالاتفاق
لانہ قطعہ بامرہ ثم فی العمد عندہ علیہ ای السارق ضمان المال لانہ لم یقع حدا وفی الخطاء کذلک علی ہذہ الطریقۃ
وعلی طریقۃ الاجتہاد لایضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منہ فیطالب بالسرقۃ لان الخصومۃ شرط
لظہورہا ولا فرق بین الشہادۃ والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایۃ علی مال الغیر
لا تظہر الا بخصومتہ وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود – اور زفر رحمہ اللہ
نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجتہاد میں
چوک گیا یعنے وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اُسنے دایاں ہاتھ کاٹنا جانکر داہنی اور بائیں کی
پہچان میں خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائیگا اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے ایسا ہاتھ
کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنے اُسکی دیت ادا کرے
اور ہم کہتے ہیں کہ اُسنے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآنی میں داہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع
ہو وہ شرعا ساقط ہوتی ہے یعنے اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنے
عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہوسکتی کیونکہ اُسنے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائیگا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے پھر
یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنے شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اُسنے عضو تلف کیا اور بجاے اُسکے اسی جنس کا اُس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے
دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اُسنے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں
ہوتا ہے وعلی ہذا اگر جلاد کے سواے کسی دوسرے نے اسطرح قطع کیا تو بھی ضامن نہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں
ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اُسکے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہوگا کیونکہ جلاد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً
کاٹنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اُسکا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزاے
سرقہ نہیں واقع ہوئی اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا یعنے چونکہ حد نہیں واقع ہوئی
تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہوگا یعنے اگر جلاد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ بجاے
داہنے کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہوگا پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ جسکا مال چورایا ہے
وہ حاضر ہوکر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اُسپر گواہ
قائم ہوے ہوں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی
جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جسکا مال چورایا ہے وہ
غائب ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ حدود کے باب میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضاء میں داخل
ہے ف – یعنی حکم قاضی اسوقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کر لیجائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہوا تو حکم قاضی
پورا نہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا – وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منہم
ولرب الودیعۃ ان یقطعہ ایضا وکذا المغصوب منہ وقال زفر والشافعی رح لا یقطع بخصومۃ الغاصب

والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك فى السرقة من هؤلاء الا الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له فى المطالبة بالعين بدونه والشافعى رحمه الله بناء على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء فى الاسترداد عنده وزفر رحمه الله يقول ولاية الخصومة فى حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر فى حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع فى نفسها وقد ظهرت عند القاضى بحجة شرعية وهى شهادة حسبة عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب المؤتمن فانه يقطع بخصومته فى ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن فى دخول الحرز ثابتة۔ مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی انکے پاس سے مال چرا دے اُسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اُسکا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف مستودع وہ شخص ہے جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جسنے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب ربوا سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض میں درم بیچے اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت و قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسنے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کاروبار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جسنے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چور اوے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگرچہ یہ لوگ نالش کریں اور زفر و شافعی رحمہ نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرایا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائیگا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے راہن کو مال مرہون کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول بربناء اپنی اس اصل کے ہے کہ انکے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہو تو جسکے پاس مال ہے اُس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے ہیں اور زفرؒ کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں ولیکن زفرؒ کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے ملا احتساباً خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے پس سرقہ ثابت ہوا پس جب چوری ثابت ہو جائیگی پس سزائے قطع بھی پوری کیجائیگی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کیجانے کی ضرورت سے ہے تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جسکے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثانى لان المال غير متقوم فى حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة فى نفسها وللاول ولاية الخصومة فى الاسترداد فى رواية اذ الرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چرایا جسکے عوض اُسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹوا دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو اُس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اُسپر واجب ہے۔ **ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة یقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد فصار کالغاصب۔** اور اگر پہلے چور سے کسی شبہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا چوری سزاے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہوگیا **ف** اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا بدلا وبال یہی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہوگی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ معروض ہے کہ سزاے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزاے قطع ہوگی

ومن سرق سرقة فردها علی المالک قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انه یقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البینة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقی تقدیرا۔ جسنے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہوگیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہوگئی تو وہ تقدیرا باقی ہے **ف** اور ظاہر الروایہ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اسپر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس آنے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح وسنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا ہبہ پہلے ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ **واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوهبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه۔** اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیدیا پھر مالک نے مال مسروقہ اُسکو ہبہ کر دیا یعنی اُسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ **وکذلک اذا باعها المالک ایاه وقال زفر والشافعی رح یقطع وهو روایة عن ابی یوسف رح لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستیفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالی وهو ظاهر عنده واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومة عند الاستیفاء وصار کما اذا ملکها منه قبل القضاء۔** اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر وشافعی ومالک واحمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہوگیا اور ہبہ وبیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الٰہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے

یعنی

(پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نکریں تو خالی اظہار بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہی تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہی تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرقہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذلک اذا انتقصت قیمتہا من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمد رح انہ یقطع وہو قول زفر والشافعی رح اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانہ مضمون علیہ فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استہلک کلہ اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔ اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہوگئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہی (اور نرخ اُسی جگہ کا معتبر ہی جہان یہ واقعہ ہو۔ ع) اور امام محمد سے ایک روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہی بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے شلاً دس درم چُرا لئے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہوگیا تو قطع لازم رہتا ہی اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہی تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک نصاب قائم ہونا شرط ہی کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہی بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہی تو کچھ عین اور کچھ دین ملکر نصاب پورا ہوگیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کردیا تو قطع واجب رہتا ہی اور رہی نرخ کی کمی تو چور اُسکا ضامن نہیں ہوتا ہی تو جائز کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا۔ واذا ادعی السارق ان العین المسروقۃ ملکہ سقط القطع عنہ وان لم یقم بینۃ معناہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال الشافعی رح لایسقط بمجرد الدعوی لانہ لایعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارءۃ وتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولامعتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہی تو اُسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لاوے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ دو گواہون نے اُسپر چوری کی گواہی دی اُسکے بعد اُسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہی جو اتنی بات کہنے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہی اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اُسکا اعتبار نہین ہی کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہی ف۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جاے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہی حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہی یہی حال دعوی کرنے کا ہی اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علما نے ذکر کیا ہی اور خود شافعی کی تصحیح مانند قول ابوحنیفہ ہی اور یہی مذہب احمد میں راجح ہی۔ م۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدہما ہو مالی لم یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارہما علی الشرکۃ اگر دو شخصون نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہی تو دونون کا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہی اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہی کیونکہ سرقہ شرکت پر دونون کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدہما وشہد الشاہدان علی سرقتہما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃ رح الآخر وہو قولہما وکان یقول اولا لایقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہۃ وجہ قولہ الآخران الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لایورث الشبہۃ ولا یعتبر توہم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصون نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہون نے دونون کی چوری پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہی سزاے قطع دیجائیگی اور یہی صاحبین کا قول ہی اور امام ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہی کیونکہ چور جو غائب ہی اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا بس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہی پھر اس سے رجوع کرکے کہا کہ قطع واجب ہی اور اس قول کی وجہ یہ ہی کہ غائب کے

روپوش ہونے سے اُسپر سرقہ ثابت ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہین ہی جیسا کہ پہلے گذرا- واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراہم بعینہا قاطع یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولی وقال محمد رح لا یقطع والعشرۃ للمولی وہو قول زفر رح ومعنی ہذا اذا کذبہ المولی - اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کردیا گیا ہی دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہی اُسکو واپس دیا جائیگا اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اسکے مولی کے واسطے ہی اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہین ہی اور یہ درم اُسکے مولی کے ہین اور یہی زفر کا قول ہی اور اسکے معنی یہ ہین کہ یہ حکم اسوقت ہی کہ مولے اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ مال میرا ہی اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ مین جھوٹا ہی ف - اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دیگئی ہی تو اُسکا اقرار صحیح ہی اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا ولو اقر بسرقۃ مال مستہلک قطعت یدہ ولو کان العبد ماذونا لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رح لا یقطع فی الوجوہ کلہا لان الاصل عندہ ان اقرار العبد علی نفسہ بالحدود والقصاص لا یصح لانہ یرد علی نفسہ وطرفہ وکل ذلک مال المولے والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یواخذ بالضمان والمال لصحۃ اقرارہ بہ لکونہ علیہ مسلطا علیہ من جہتہ والمحجور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ایضا ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المالیۃ فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تہمۃ فی ہذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثلہ مقبول علی الغیر لمحمد رح فی المحجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یصح منہ الاقرار بالغصب فیبقی مال المولے ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال المولے یؤیدہ ان المال اصل فیہا والقطع تابع حتی تسمع الخصومۃ فیہ بدون القطع ویثبت المال دون عکسہ لا تسمع ولا یثبت واذا بطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رح انہ اقر بشیئین بالقطع وہو علی نفسہ فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وہو علی المولے فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یستحق بدونہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی یدی زید سرقتہ من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لا یصدق فی تعیین الثوب حتی لا یوخذ من زید ولابی حنیفۃ رح ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمۃ المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استہلاکہ بخلاف مسألۃ الحر لان القطع انما تجب بالسرقۃ من المودع اما لا یجب بسرقۃ العبد مال المولی فافترقا ولو صدقہ المولی یقطع فی الفصول کلہا لزوال المانع - اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہوچکا تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنے اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونون صورتون مین ہاتھ کاٹا جائیگا یعنے خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتون مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال مسروقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر کے نزدیک اصل یہ ہی کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ یہ اقرار اسکی جان پر یا اُسکے اعضاء پر واقع ہوتا ہی حالانکہ اسکی ذات یا اُسکے اعضاء سب اُسکے مولی کا مال ہی تو یہ اقرار اُسکے مولی کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہین ہوتا ہی (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ مین فلان شخص کا غلام ہون یعنے مولی کے سوا کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہی- ن-) لیکن اتنی بات ہی کہ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی ہی وہ جب سرقہ کا اقرار کریگا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُسکے

تاوان مین ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہی کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہی اور غلام مجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہین ہی اور ہم کہتے ہین کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہی کہ وہ بھی ایک آدمی ہی پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہی تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہی اور اسیلیے کہ اس اقرار مین کوئی تہمت بھی نہین ہی کیونکہ اس اقرار مین اُسکا ضرر شامل ہی اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہی اور امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ جو غلام مجور ہی اُسکا مالی اقرار باطل ہی اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہین ہوتا (مثلاً مولے کے یہان کسی مال کو کہے یہ مین نے فلان شخص کا غصب کرلیا ہی تو صحیح نہین ہی) پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولی کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے چرانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہین کیونکہ مولے کے مال چرانے مین غلام پر قطع واجب نہین ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہی کہ سرقہ مین مال اصل ہی اور قطع اُسکی تبع ہی حتی کہ جہان قطع نہین ہوسکتا وہان بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہی اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہی اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مال کا مطالبہ نہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو نالش کی سماعت نہوگی اور ثبوت نہوگا تو مسئلہ کی جس صورت مین کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہو تو جو چیز تابع ہی یعنے قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہی کیونکہ ماذون کے قبضہ مین جو مال ہی اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہی تو تابع یعنے قطع کے حق مین بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ غلام نے دو باتون کا اقرار کیا اول تو سزاے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولی پر پڑتا ہی تو مولی کے حق مین صحیح نہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہی مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ مین ہی مین نے اسکو خالد سے چرایا ہی اور زید کہتا ہی کہ یہ میرا کپڑا ہی تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہین لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ سرقہ مین ہاتھ کاٹا جانا اصل ہی اور مال اُسکے تابع ہی حتی کہ اگر چور نے مال تلف کردیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہین ہوتا ہی۔) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہی تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہی کیونکہ اقرار اُسی حالت سے متصل ہوتا ہی جو باقی ہی اور باقی ہونیکی حالت مین مال تابع اور قطع اصل ہی حتی کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہی اور اگر چور نے اسکو تلف کردیا ہو تو بھی سزاے قطع پوری کرلیجاتی ہی اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہین ہی کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چرالے پر بھی قطع واجب ہوتا ہی اور اگر غلام اپنے مولی کا مال چرا دے تو قطع واجب نہین ہوتا ہی پس دونون مین فرق ہوگیا ہان اگر مولی نے ان صورتون مین تصدیق کرلی یعنے کہا کہ یہ میرا مال نہین بلکہ اسنے چرایا ہی تو سب صورتون مین غلام کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جو روک تھی وہ باقی نہین رہی۔ قال واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت الى صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رح يضمن فيهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا يتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في

حق الاستہلاک لانہ فعل آخر غیر السرقۃ ولا ضرورۃ فی حقہ وکذا الشبہۃ تعتبر فیما ہو السبب دون غیرہ وجہ المشہور ان الاستہلاک اتمام المقصود فیعتبر الشبہۃ فیہ وکذا یظہر سقوط العصمۃ فی حق الضمان لانہ من ضرورات سقوطہا فی حق الہلاک لانتفاء المماثلۃ - اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال مسروقہ اُسکے ہاتھ مین موجود ہی تو بجماع علما وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہی اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونون صورتون کو شامل ہین خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہوگیا ہو اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہی اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت مین چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ دونون صورتون مین ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہین جنکے سبب مختلف ہین تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہوگا پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہی اور اُسکا سبب یہ ہی کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا اُس سے وہ باز نہین رہا اور تاوان بندہ کا حق ہی اور اُسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم مین کسی کی ملک کا صید تلف کردیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنے شراب پینا ایک جرم ہی اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہی جیسے حرم مین صید کو قتل کرنا ایک جرم ہی اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہی) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کہ چور پر اُسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہین ہی - رواہ النسائی والطبرانی - اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہی کیونکہ چور تاوان ادا کرکے مال مسروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جسوقت اُسنے لی ہی تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہوگی یعنے ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہوا جاتا ہی پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہی اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہین باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنے جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہی ورنہ دراصل مباح ہوا کرتی ہی پس اگر ہم اُسکو ذاتی مباح کہین تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہین ہی تو بندہ کے حق سے محترم نہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہی اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہین ہوتا ہی رہا یہ کہ تلف کرنے مین ضامن ہوگا تو اسکی وجہ یہ ہی کہ تلف کر دینے کی صورت مین اُسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہین ہوتا ہی کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہی اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہین ہی یعنے ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی اور تلف کر دینے مین عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہین اور اسی طرح تلف کرنے مین شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہین کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہی اور سوائے سبب کے تجاوز نہین کرتا (لیکن یہ توجیہ اُس روایت کی ہی کہ تلف کر دینے کی صورت مین چور ضامن ہی حالانکہ مشہور روایت یہ ہی کہ ضامن نہین ہی) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہی کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہی تو اسمین شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق مین بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہی اور تلف کرنے مین بھی تلف ہونا موجود ہی کیونکہ مال مسروقہ مین اور تاوان مین یکسان ہونے کے معنی نہ دارد ہین ف پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت مین بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہین ہی تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونون حالتون مین وہ مال محترم نہین ہی پس تاوان واجب نہوگا

قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدہا فہو لجمیعہا ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن کلہا الا التی قطع لہا ومعنی المسألۃ اذا حضر احدہم فان حضروا جمیعا وقطعت یدہ لخصومتہم لا یضمن شیئا بالاتفاق فی السرقات کلہا لہما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومۃ لتظہر السرقۃ فلم تظہر السرقۃ من الغائبین فلم

يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة ولان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط للظهور عند القاضي اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم في البعض جسنے کئی چوریاں کین پھر ایک کی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اسمین اتفاق ہی پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اُس سرقہ کے کہ جسکی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہی اور مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ یہ اختلاف اُس صورت مین ہی کہ جنکے مال چوری ہوئے ہین اُنمین سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیون کے مال کا ضامن ہی اور اگر سب حاضر ہوئے اور اُنکی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات مین کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت مین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جو مالک مال حاضر ہی وہ غائب کی طرف سے نائب نہین ہی حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہی تو جو لوگ غائب ہین اُنکی طرف سے سرقہ ظاہر نہین ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا اُنکے سرقات کے واسطے نہین ہوا پس اُنکے اموال محترم رہے یعنی اُنکا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہی کیونکہ حدود مین تداخل ہو جاتا ہی اور نالش اسواسطے شرط ہی کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہوا اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہی پھر جب ایکبار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا سے واجب یہی تھی وہ پوری کردی گئی ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہونچیگا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہین ہی سب ایک ہی شخص کی ملک ہون پھر اُسنے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کرکے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہی باقی چوریون کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہین ہی -

باب ما يحدث السارق في السرقة

یہ باب اُن صورتون کے بیان مین ہی جو مال سرقہ مین چورنے تغیر کیا ہو - ومن سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم قطع وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ وكما اذا سرق البائع معيبا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة - جسنے ایک کپڑا چرایا پھر گھر ہی کے اندر اُسکے دو ٹکڑے کرکے باہر نکال لیا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہی تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابویوسف سے ایک روایت ہی کہ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اسمین ایک سبب تملیک کا پیدا ہوگیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کردیے پس اسطرح پھاڑنے سے اُسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہوگیا اور ایسا ہوگیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جسمین بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کریگا یا نہین حالانکہ ایسی صورت مین مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہین کاٹا جاتا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہی بعد ملک حاصل ہونے کا سبب نہین ہی

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہو کہ اُسنے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شی اور اُسکا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہو جاوین پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے سزا مین کوئی شبہہ نہین پیدا کرتا ہو جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ نہین ہو اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدون علم مشتری کے فروخت کرلے کے بعد مشتری کے پاس سے چُرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہو حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہو تو وہ شبہہ پیدا کرتی ہو اسواسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہو جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہوگئی اگرچہ ابھی صاف ظاہر نہین ہو پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت مین ہو کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو اور اگر اُسنے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہوگیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہوگیا تو حدود رہو جائیگی اور یہ سب اُس صورت مین ہو کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نہ رہا کیونکہ اُسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہین ہو۔ وان سرق شاۃ فذبحہا ثم اخرجہا لم یقطع لان السرقۃ تمت علی اللحم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چور اکر اُسکو ذبح کیا پھر اُسکو باہر لایا تو قطع نہین ہو کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے مین قطع نہین ہو۔ ومن سرق ذہبا او فضۃ یجب فیہ القطع فصنعہ دراہم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدراہم والدنانیر الی المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا سبیل للمسروق منہ علیہما واصلہ فی الغصب فہذہ صنعۃ متقومۃ عندہما خلافا لہ ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانہ لا یملکہ وقیل علی قولہما لا یجب لانہ ملکہ قبل القطع وقیل یجب لانہ صار بالصنعۃ شیئا آخر فلم یملک عینہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جسمین قطع واجب ہو پھر اُسکے درم یا دینار بنالیے تو اسمین ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چرایا ہو اُسکو واپس دیجائینگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہین ہو اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب مین ہو پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہو اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین ہو پھر امام کے قول پر سزاے قطع واجب ہونے مین کوئی شکل نہین کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہو جائیگا رہا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزاے قطع واجب نہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہوگیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہوگئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہوا۔ فان سرق ثوبا فصبغہ احمر قطع ولم یوخذ منہ الثوب ولم یضمن قیمۃ الثوب وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یوخذ منہ الثوب ویعطی مازاد الصبغ فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینہما کون الثوب اصلا قائما وکون الصبغ تابعا ولہما ان الصبغ قائم صورۃ ومعنی حتی لو اراد اخذہ مصبوغا یضمن مازاد الصبغ فیہ وحق المالک فی الثوب قائم صورۃ لا معنی الا تری انہ غیر مضمون علی السارق بالہلاک فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منہما قائم صورۃ ومعنی فاستویا من ہذا الوجہ فرجحنا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چرا کر اُسکو سُرخ رنگا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اُس سے کپڑا نہین لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا اُس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہو وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہو یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سُرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائیگا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان دونون مین علت جامع یہ ہو کہ کپڑا جو اصل ہو وہ قائم ہو اور رنگ اُسکا تابع ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ رنگ بھی

ولہ ... قائم ہو حتی کہ اگر رنگا ہوا لیا جاوے تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے مین باقی قائم ہو لیکن معنی نہین قائم ہو کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اُسکا ضامن نہوگا پس ہمنے چور و مالک مین سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونون مین سے ہر ایک کا حق بقا ہر دو معنی قائم ہو تو اس راہ سے غاصب و مالک دونون برابر ہوگئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہو لہذا ہمنے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغہ اسود اخذ منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وعند ابی یوسف رح ہذا والاول سواء لان السواد زیادۃ عندہ کالحمرۃ وعند محمد رح زیادۃ ایضا کالحمرۃ ولکنہ لاتقطع حق المالک وعند ابی حنیفۃ رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالک۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا تو دو اماموں کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سُرخ رنگنے کی دونون صورتین یکسان ہین کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخی کے کپڑے مین زیادتی ہو اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سُرخی کے زیادتی ہو لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہو تو مالک کا حق منقطع نہین کرسکتا ف۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہین ہو بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہو کیونکہ امام کے زمانہ مین بنو امیہ کی سلطنت مین سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ مین عباسیہ کی سلطنت مین سیاہ رنگ کی قدر ہوگئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہو۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنون کے بیان مین ہو۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہین۔ اوّل یہ کہ رہزن وہ لوگ ہونگے جنکو ایسی شوکت و قوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نکر سکین اور وہ لوگ رہزنی کرین خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیون یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی مین کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام مین واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ اُنھون نے مال لیا وہ اسقدر ہو جسپر سزائے سرقہ لازم آتی ہو اور یہی شافعی و احمد کا قول ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسقدر مال ہونا شرط نہین ہو اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیرون کے اجنبی ہون حتی کہ اگر رہزنون مین سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنون پر سزائے قطع واجب نہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوے تو اُنسے حد ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالے نے فرمایا انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالے و اُسکے رسول سے لڑائی کرین اور ملک مین فساد پھیلاوین اُنکی سزا یہی ہو کہ قتل کیے جاوین یا سولی دیے جاوین یا اُنکے ہاتھ و پاؤن مختلف طرف سے کاٹے جاوین یا زمین سے دور کیے جاوین الخ یہ رہزنون کے بارہ مین ہو اور انکا واقعہ یہ تھا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان ہوے پھر آب و ہوا یہ اُنکے مزاج کے موافق نہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہان زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے ہین وہان جاکر اونٹون کا دودھ اور پیشاب پیین پس یہ لوگ وہان گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہوگئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہون کو بُری طرح سے قتل کرکے تمام گلہ ہانک لے چلے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ کیے پس وہ گرفتار کرکے لائے گئے پس آپ نے اُنمین سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بایان پاؤن کٹوا کر اور اُنکی آنکھون مین

سولی پھیر کر اور یا ایک روایت مین ہو کہ کیلین ٹھوک کر مقام حرہ مین ڈلوا دیا جہان ایڑیان رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح بعض علما
نے کہا کہ آنکھون مین کیل ٹھوکنا اسوجہ سے تھا کہ ان لوگون نے چرواہون کی بھی آنکھون مین جل کے کانٹے چبھو کر ٹکڑے ٹکڑے عذاب
سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا پھر اللہ تعالے نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہو کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسنے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ
سولی دیا جائے اور جسنے صرف مال لیا و قتل نہین کیا تو اُسکا داہنی طرف کا ہاتھ اور بائین طرف کا پاؤن کاٹا جائے اور جسنے
قتل نہین کیا اور مال نہین لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین توضیح سے تفسیر کر دی ہو
پھر اسمین اختلاف ہو کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہین پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہو کہ اس
ملک سے دوسرے ملک مین نکالدیے جائین لیکن مخفی نہین کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک مین فساد پھیلاوینگے لیکن شاید
یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاوین اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہو کہ قید خانہ مین ڈالدیے جائین
کیونکہ اسطرح وہ ملک سے نادار ہو جائینگے اور ملک انکے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال وما اذا خرج جماعۃ ممتنعین او واحد
یقدر علی الامتناع فقصدوا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا نفسا حبسہم الامام حتی یحدثوا
توبۃ وان اخذوا مال مسلم او ذمی والماخوذ اذا قسم علی جماعتہم اصاب کل واحد منہم عشرۃ دراہم فصاعدا او
ماتبلغ قیمتہ ذلک قطع الامام ایدیہم وارجلہم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلہم الامام حدا والاصل
فیہ قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ واللہ اعلم التوزیع علی الاحوال وہی
اربعۃ ہذہ الثلثۃ المذکورۃ والرابعۃ نذکرہا ان شاء اللہ تعالے ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللائق
تغلظ الحکم بتغلظہا اما الحبس فی الاولے فلانہ المراد بالنفی المذکور لانہ نفی عن وجہ الارض بدفع شرہم عن اہلہا
ویعزرون ایضا لمباشرتہم منکر الاخافۃ وشرط القدرۃ علی الامتناع لان المحاربۃ لاتتحقق الا بالمنعۃ والحالۃ
الثانیۃ کما بیناہا لما تلوناہ وشرط ان یکون الماخوذ مال مسلم او ذمی لیکون العصمۃ مؤبدۃ ولہذا لو قطع الطریق
علی المستامن لایجب القطع وشرط کمال النصاب فی حق کل واحد کیلا یستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ خطر و
المراد قطع الید الیمنی والرجل الیسری کیلا یؤدی الی تفویت جنس المنفعۃ والحالۃ الثالثۃ کما بیناہا لما تلوناہ۔
اگر ایک جماعت جنکو امتناعی قدرت ہو یا ایک ہی شخص جسکو امتناعی قدرت ہو یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہین بزنی
کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسیکو قتل کرین وہ گرفتار کر لیے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہانتک
کہ یہ لوگ توبہ کرین اور اگر ان لوگون نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہو کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جاوے
تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہو یا ایسی چیز ہو کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہو تو امام ان لوگون کے داہنے ہاتھ اور بائین
پاؤن کاٹے اور اگر ان لوگون نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو قصاص مین قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا
اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہو) اور اصل اس باب مین قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ
الآیۃ ہو (اسمین چار سزائین بیان فرمائین یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤن کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم
ہوتی ہو کہ چار حالتون مین چار قسم کی سزا یعنے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہو پس تین حالتین تو یہی ہین جو اوپر ذکر ہوئین
اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالے آگے ذکر کرینگے پس ہر ایک حالت کے موافق اُسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ
سزائین باعتبار گناہون کے متفاوت ہوتی ہین پس بھاری جرم مین بھاری سزا لائق ہو پس جرم اول مین محبوس کرنے کی سزا
اسواسطے کہ آیت مین جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہو اُس سے یہی مراد ہو کہ قید خانہ مین ڈالے جاوین کیونکہ یہی روے زمین سے

کرنا ہی کہ ان لوگون کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنون کو تعزیر بھی دیجائیگی کہ اُنھون نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہی پھر شیخ قدوری
نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہی کیونکہ جبتک یہ قدرت نہو تب تک رہزنی نہین ہوسکتی ہی اور حالت دوم یعنی جبکہ
مال لیا اور قتل نہین کیا تو اُسکا حکم وہی ہی جو ہمنے اوپر بیان کیا اور دلیل اُس آیت سے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اسمین شیخ قدوری
نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اسواسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اُسپر رہزنی
کی تو قطع واجب نہین ہی اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق مین شرط کیا تاکہ اُسکا
ہاتھ پانون مباح نہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر وقیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ داہنا ہاتھ کاٹا جائے و بایان پانون کاٹا جاسے گا
تاکہ ایسا نہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہی۔ ویقتلون
حداً حتی لو عفا الاولیاء عنهم لا یلتفت الی عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام
بالخیار ان شاء قطع ایدیهم وارجلهم من خلاف وقتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمد رح
یقتل او یصلب ولا یقطع لانه جنایة واحدة فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقة
والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفویت الامن علی التناهی بالقتل واخذ
المال ولهذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبری حدا واحدا وان کانا فی الصغری حدین و
التداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکه وهو ظاهر الروایة وعن ابی یوسف
انه لا یترکه لانه منصوص علیه والمقصود التشهیر لیعتبر به غیره ونحن نقول اصل التشهیر بالقتل والمبالغة فی الصلب
فیخیر فیه ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزاے حد کے قتل کیے جاوینگے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء اُنکو عفو کردین تو اُنکے عفو کرنے پر
کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر امامون کا اجماع ہی کیونکہ یہ حق شرعی ہی اور چوتھی صورت یہ ہی کہ اگر رہزنون نے لوگون کو قتل
کیا اور مال لے لیے تو امام کو اختیار ہی کہ چاہے اُنکے داہنے ہاتھ اور بائین پانون کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے
تو صرف اُنکو قتل کردے اور اگر چاہے تو صرف اُنکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پانون نہین
کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی تو اُسپر دو حدین لازم نہونگی اور اسلیے کہ قتل نفس کی سزا مین اس سے کم سزا داخل ہوجاتی ہی
یعنے باب الحدود مین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا مین داخل ہوکر صرف
قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کردیا
جائیگا اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہی کہ ہاتھ پانون کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہی جو بوجہ سخت
جرم کے سزا سخت ہوگئی ہی اور سخت جرم یہ ہی کہ اُسنے قتل کرکے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی
مین ہاتھ اور پانون کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزاے حد ہی اگرچہ سرقہ مین یہ دو حدین ہین اور باب حدود مین تداخل ہونا
کئی حدین جمع ہونے مین ہوتا ہی اور ایک ہی حد مین نہین ہوسکتا پھر قدوری نے کتاب مین ذکر کیا کہ اُسکو سولی دینے یا
نہ دینے مین اختیار ہی اور ظاہر الروایۃ یہی ہی اور ابویوسف سے روایت ہی کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی مین
وارد ہی اور اس سے مقصود یہ ہی کہ اُسکی شہرت دیجاوے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہین کہ اصلی شہرت
دینا قتل سے ہی اور سولی دینے مین شہرت کی زیادتی ہی پس امام اُسمین مختار ہی پھر قدوری نے فرمایا۔ قال ویصلب حیا
ویبعج بطنه برمح الی ان یموت ومثله عن الکرخی رح وعن الطحاوی رح انه یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلة
وجه الاول وهو الاصح ان الصلب علی هذا الوجه ابلغ فی الردع وهو المقصود به۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر
چڑھایا جاوے اور ایک نیزے سے اُسکا پیٹ شق کردیا جائے یہانتک کہ وہ مرجاوے اور اسکے مثل کرخی سے مروی ہی اور طحاوی نے

روایت ہی کہ قتل کرکے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اول اصح ہی اور اُسکی وجہ یہ ہی کہ اسطرح سولی دینے مین زیادہ خوفناک عبرت ہی اور یہی اس سزا کا مقصود ہی۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثة ایام لانه یتغیر بعدها فیتاذی الناس به وعن ابی یوسف رح انه یترک علی خشبة حتی یتقطع ویسقط لیعتبر به غیره قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناه والنهایة غیر مطلوبة۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جاے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اُسکی بو سے لوگون کی اذیت ہوگی اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہانتک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گر پڑے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہین کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہین ہی۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیه فی مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغری وقد بیناه۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اُسنے لیا ہی اُسکا تاوان اُسپر واجب نہین ہی اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہی اور ہم اسکو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل احدهم اجری الحد علیهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهی تتحقق بان یکون البعض ردءًا للبعض حتی اذا زلت اقدامهم انحازوا الیهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق۔ اگر رہزنون مین سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو حد قتل ان سبھون پر جاری کیجائیگی کیونکہ یہ تو سزاے محاربہ ہی اور محاربہ یون بھی ہوتا ہی کہ بعضے لڑین اور بعضے اُنکی مددگار ہون حتی کہ اگر لڑنے والون کے قدم اُکھڑین تو اپنے مددگارون مین پناہ لین اور شرط یہی ہی کہ اُنمین سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فهو سواء لانه یقع قطعا للطریق بقطع المارة۔ اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہین کیونکہ راہگیرون کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جائیگی وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منه فیما فیه القصاص واخذ الارش منه مما فیه الارش وذلک الی الاولیاء لانه لا حد فی هذه الجنایة فظهر حق العبد وهو ما ذکرناه فیستوفیه الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہین کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہی تو جن زخمون مین بدلا لیا جاتا ہی اُسمین بدلا لیا جائیگا اور جنمین مالی جرمانہ لیا جاتا ہی اُسمین جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہی کیونکہ اس جرم مین سزاے حد نہین ہی تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنے بدلا یا جرمانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہی ف۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کردی تو اُسپر جرمانہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد کما یسقط عصمة المال اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اُسکا دایان ہاتھ و بایان پاؤن کاٹا جائیگا اور زخمون کا عوض باطل ہوگیا کیونکہ جب حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہی۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولیاء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه۔ لان الحد فی هذه الجنایة لا یقام بعد التوبة للاستثناء المذکور فی النص ولان التوبة تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثله فظهر حق العبد فی النفس والمال حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا هلک فی یده او استهلک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اُسنے عمداً قتل کیا ہی تو اولیاء مقتول کو اختیار ہی چاہین تو رہزن کو قصاص مین قتل کرین اور چاہین اُسکو عفو کرین کیونکہ رہزنی مین بعد توبہ کرنے کے سزاے حد نہین قائم کیجاتی ہی کیونکہ نص قرآنی مین استثناء ہی اور اسلیے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہی اور ایسی صورت مین سزاے قطع نہین ہی تو بندہ کا حق نفس و مال مین ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار ہو اگر چاہے قصاص حاصل کرے یا معاف کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہوگیا ہو تو اُسپر ضمان واجب ہوگی۔ وان کان من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیه سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول

ابی حنیفة وزفر رح وعن ابی یوسف رح انه لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی هذا السرقة الصغری لهما ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسه ینعکس المعنی والحکم ولهما انه جناية واحدة قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضهم موجبا کان فعل الباقین بعض العلة وبه لا یثبت الحکم فصار کالخاطی مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویله اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیهم والاصح انه مطلق لان الجناية واحدة علی ما ذکرناه فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیهم مستامن لان الامتناع فی حقه لخلل فی العصمة وهو یخصه اما ههنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلة حرز واحد۔ اور اگر رہزنون مین کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی انکا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنون سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جاننا چاہیے کہ طفل ومجنون کے بارہ مین ابو حنیفہ وزفر کا قول مذکور ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل نے کیا ہو تو سواے طفل ومجنون کے باقیون کو سزاے حد دیجائیگی اور یہی سرقہ صغری مین حکم ہے اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار ہوا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب مین کچھ خلل نہین اور تابع یعنے طفل ومجنون مین خلل ہونے کا اعتبار نہین پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والون سے ساقط نہوگی اور اگر اسکے برعکس ہو تو معنی وحکم برعکس ہو جائیگا یعنے اگر تابع مین خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والون مین خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وزفر کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب انمین سے بعض کا فعل موجب حد نہوا یعنی پوری علت نہوا تو باقیون کا فعل تھوڑی علت رہگیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہین ہوتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے عمداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ مین ایک خطا کار شریک ہوگیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھکر تیر مارا اور دوسرے نے اسکو شکار سمجھکر تیر مارا جس سے وہ مرگیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنون مین راہ والون کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ جنپر رہزنی واقع ہوئی انکے مال باہم مشترک ہون تب رہزنون سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال مین حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان رہزنون کی ذات سے قائم ہوا ہے پس اگر بعض کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو باقیون کے حق مین بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف اسکے اگر مسافرون مین کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق مین رہزنون سے سزاے حد ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ اسکے خون حرام ہونے مین خلل ہے اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اسوجہ سے ہے کہ حرز مین خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظهور حق العبد علی ما ذکرناه فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلة الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة کدار واحدة۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الہی نہین تو بندون کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہے چاہین قتل کرین اور چاہین عفو کرین اور اگر ایک قافلہ مین بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنون کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہوگیا۔ ومن قطع الطریق لیلا اونهارا فی المصر او بین الکوفة والحیرة فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وهو قول الشافعی رح لوجوده حقیقة وعن ابی یوسف رح انه یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربه لانه لا یلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح اولیلا به او بالخشب فهم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث یبطیء باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارة ولا یتحقق ذلک فی المصر ویقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم یوخذون برد المال ایضا لا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابهم الجنایة ولو قتلوا

فالامر فیہ الے الاولیار لما بینا- اگر شہر مین یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جنمین ایک میل کا فاصلہ ہو رات یا دن مین رہزنی کی تو استحسانا یہ رہزن نہین ہو اور قیاس مقتضی یہ ہو کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہو کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی امام ابی یوسف سے روایت ہو کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد پر مدد نہین پہونچ سکتی ہو اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہو کہ اگر دن مین ہتھیار سے لڑائی کی یا رات مین ہتھیار یا لاٹھیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار مین اتنی دیر نہین ہوتی کہ مددگار پہونچے اور رات کو مددگار پہونچنے مین دیر ہوتی ہو اور ہم کہتے ہین کہ رہزنی مسافرون کی راہ مارنے سے ہوتی ہو اور یہ بات ٹھہرنے یا شہر کے قریب نہین ہو سکتی اسلیے کہ بظاہر یہان مددگار پہونچ جائیگا لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکون کو پہونچ جائین اور مجرمون کو تعزیر دیجائیگی اور قیدخانہ مین رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہین اور اگر انھون نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیار کو اختیار ہو کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف- لیکن فتوی ابو یوسف کے قول پر ہو- ن ع- ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃ رح وہی مسألۃ القتل بالمثقل وسنبین فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالے وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم- اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسکو مارڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مارڈالنے کا مسئلہ ہو اور ہم اسکو باب الدیات مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار ہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک مین فساد پھیلانے والا ہوگیا تو قتل کرکے اسکا شر دور کیا جائے- واللہ تعالے اعلم-

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان مین ہو- السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ- سیر جمع سیرۃ کی ہو اور وہ کامون مین ایک طریقہ کو کہتے ہین اور شرع مین مختص وہ طریقہ ہو جو آنحضرت صلے اللہ وسلم نے اپنے جہاد مین برتاؤ کیا ف- اور شرع مین جہاد یہ ہو کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نکرے اُس سے قتال کرنا ش د- اور ظاہر یہ ہو کہ سواے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیہ دینے پر بھی راضی نہو اُس سے قتال کرنا م- اور اُسکی تعریف یہ ہو کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے مین اپنی وسعت صرف کردے خواہ اسطرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیون کی مدد کرے خواہ مال سے یا راے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے- ابن الکمال- اور جہاد کے تابع رباط ہو اور رباط یہ ہو کہ سرحد اسلام پر جسکے بعد دار الکفر ہو قیام کرے یہی مختار ہو- د- اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہو اور کیون نہو کہ آدمی بہت مشقت اُٹھا کر اللہ تعالی کی رضامندی چاہنے کو اپنی جان ومال فدا کرتا ہو پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہو کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن مین خوشی و کسل ہر حالت مین اللہ تعالے کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود مین ہو کہ مین نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال مین سے کون افضل ہو فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا مین نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا مین نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالے کی راہ مین جہاد کرنا اور اگر مین آپ سے زیادہ پوچھتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا
کہ کون کام افضل ہی فرمایا کہ اللہ تعالی اور اُسکے رسولوں پر سچا یقین دلمین لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہی فرمایا کہ اللہ تعالی
کی راہ مین جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہی فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم اور معنی یہ ہین کہ اللہ تعالے ورسول
پر ایمان لانا نماز وروزہ وزکوٰۃ کو شامل تھا یعنے جب سچا یقین کیا تو اُس سے نماز ترک کرنا ممکن نہین ہی لہذا حدیث معاذ
رضی اللہ عنہ مین وارد ہی کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی اور واضح ہو کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز وفرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا
حدیث عمران ابن حصین مین آیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف مین آدمی کا کھڑا ہونا اُسکے ساٹھ برس
عبادت سے افضل ہی۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وقت مین جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا
یہانتک کہ مکہ فتح ہوگیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ مین وارد ہی کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہی کہ جہاد کی برابری کرے
فرمایا کہ تم اسکو نہین کر سکوگے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی شال
ایسے شخص سے ہی جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز مین قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ مین فتور نکرے یہانتک کہ مجاہد
واپس آوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جسنے اللہ تعالی پر ایمان لاکر اور اُسکے وعدون کی تصدیق
کرکے اپنا گھوڑا اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیا تو اُسکا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اُسکے
اعمال خیر کی میزان مین ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہی اور اسکی فضیلت مین بہت سی حدیثین ہین چنانچہ
حدیث سلمان رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ مین ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے
روزے اور شب بیداری سے بہتر ہی اور اگر اس حالت مین مرگیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جاینگے اور اُسپر اُسکا
رزق جاری رہیگا اور وہ فتنون سے محفوظ ہوگیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اُٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور قیامت
کے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی اُمامہ مین ہی کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازون کے برابر ہی
اور اُسکے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیان صدقہ کرنے سے بہتر ہی۔ مف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ
اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرضیۃ فلقولہ تعالے قاتلوا المشرکین کافۃ کما
یقاتلونکم کافۃ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ واراد بہ فرضا باقیا وہو فرض علی الکفایۃ لانہ ما
فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ وانما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض
سقط عن الباقین کصلوٰۃ الجنازۃ ورد السلام۔ جہاد فرض کفایہ ہی یعنی اگر بعضون نے جہاد قائم کیا تو باقیون سے
فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عز وجل ہی قاتلوا المشرکین کافۃ الآیۃ یعنی مشرکون سے قتال کرو
سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہین۔ اور دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ
یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہی۔ اس سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہین کہ لوگ جہاد کرتے رہینگے بلکہ مراد یہ کہ
جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہو یعنی کبھی منسوخ نہین ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہی کیونکہ جہاد بالذات فرض نہین ہوا اسواسطے
کہ وہ بذات خود افساد ہی اور فرض اسواسطے ہوا کہ دین الٰہی عز وجل کو عزت ہو اور بندون سے شرک وفساد کا فتنہ دور
ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگون سے حاصل ہوگیا تو باقیون کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام
میں ہی۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیون سے ساقط ہی اور اگر مجلس مین سے کسی نے
سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوگئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہونے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہو یعنے ملک سے فساد بد افعالی و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالے کی توحید و عدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہوگیا تو باقیون سے ساقط ہو جاتا ہو اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نکرے تو سب گنہگار ہونگے اور ظاہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ در مختار مین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہون انپر فرض ہوا پھر انکی نسبت دور پھر انسے دور حتی کہ اگر قریب والون سے کفایت نہو تو انکے بعد والون پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہو حتی کہ تمام سکلفین مسلمانون کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کرین اور کفایت ہو تو کافی ہو۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہو کہ بعض قائم کرین تو باقیون سے فرضیت ساقط ہو جاوے۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نکیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ لان الوجوب علی الکل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہو۔ ف۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہین کہ سب پر فرض ہو مگر اتنی بات ہو کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیون سے گناہ ساقط ہو جاتا ہو اگرچہ ثواب خاصکر انھین کو ملتا ہو جنھون نے قائم کیا ہو تو جب کسی نے قائم نکیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد من الکراع و السلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہو کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے مین مشغول ہو جاوین تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوین تو بطور کفایہ واجب ہو۔ ف۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد مین مشغول ہون تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہین ہو اور نہ گھوڑون کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہو لیکن مخفی نہین کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بناوین یا گھوڑون کی نسل بڑھاوین یا زراعت کر کے رسد پہونچاوین سب جہاد مین شامل ہین م۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ شہرون سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائین بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہین ہو سکتا پھر یہ سب اُسوقت ہو کہ سب کی پکار بطور عام نہو مثلاً دشمنون نے مسلمانون کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہان کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہو خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگون پر واجب ہوگا کہ جاکر جہاد مین شریک ہون اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہون تو انکے قریب والون پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہون تو اُنکے پاس والون پر بھی فرض ہو جائیگا اور اسی طرح ہوگا یہانتک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانون پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد مین جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہین جاتے ہین یا سلطان نہین جاتا ہو یا اُسنے منع کر دیا ہو تو وہ شخص گنہگار نہین ہوگا۔ سع۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہو۔ الا ان یکون النفیر عاما فح یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالے انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جاوے تو اسوقت مین جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو۔ ف۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو باجماع فرض عین ہو جاتا ہو اور اسمین بیمار و بڈھے بھی جاوین تاکثرت سے دشمنون پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر مین فرمایا کہ جہاد واجب ہو لیکن مسلمانون کو گنجایش ہو یہانتک کہ انکی ضرورت پیش آوے سع۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہو اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ایسی صورت مین مقصود نہین حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کرین تو سب پر فرض عین ہو جائیگا۔ ف۔ پھر

پھر جن لوگون کو نفیر عام پہونچے اُنپر فرض عین ہوگیا پس اگر یہ لوگ کافی ہون تو باقیون پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس کے ملکون کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور اُنکو نفیر پہونچے تو اُنپر بھی فرض عین ہوجائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانون پر فرض ہوجائیگا الذخیرہ۔ وقتال الکفار واجب وان لم یبدوا للعمومات - اور کافرون سے قتال کرنا واجب ہی اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نکرین کیونکہ آیات واحادیث عام ہین ف یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہی کہ کافرون سے جہاد کرو تاکہ اللہ تعالے کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک وکفر وظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کرین یا نہ کرین۔ و لایجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنۃ المرحمۃ ولا عبد ولا امراۃ لتقدم حق المولے والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزہم - اور طفل پر جہاد واجب نہین ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہی اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہین ہوتا کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہی اور اندھے و لنگڑے اور پاؤن کٹے پر بھی واجب نہین ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہین ف اور اگر مولی نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہوجاے - سف اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہین ہی اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہی - ھ - اور یہ اُسوقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہی بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو - الذخیرہ - اور ایسے عالم پر بھی واجب نہین ہی کہ اُس سے بڑھکر دوسرا نہو - السراجیہ - اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر اُنکی اجازت کے فرض نہین ہی جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود مین مصرح ہی اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جسمین خطر ہو حلال نہین ہی اور بے خطر حلال ہی جیسے طلب علم کے واسطے جانا - م ھ - فان ہجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المراۃ بغیر اذن زوجہا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظہر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرہما مقنعا فلا ضرورۃ الی ابطال حق المولے والزوج - پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگون پر اُسکا دفع کرنا واجب ہی حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلینگے - (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گناہگار ہوگا - الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہوگیا اور ملک رقبہ وملک نکاح کا اثر فرض عین مین ظاہر نہین ہوتا ہی جیسے فرض نماز و روزہ رمضان مین کیسکو ممانعت کا حق نہین بخلاف اسکے جبتک نفیر عام نہین ہی بیشک مولے وشوہر کا حق مقدم ہی کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہوجاتی ہی تو مولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہین ہی ف اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہی یعنے آدمی کو استطاعت ہو تو ناتمام مریض پر نکلنا واجب نہین ہی اور ہتھیارون پر قادر ہونا بھی ضرور ہی اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اُسکو قتال واجب نہین ہی - ش د - ویکرہ الجعل ما دام للمسلمین فیٔ لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورۃ الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقوی بعضہم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلۃ ویعطی الشاخص فرس القاعد - اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہی جبتک مسلمانون کے بیت المال مین مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہی اور کوئی ضرورت پیش نہین آئی ہی کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہی کہ مسلمانون کے حوادث مین کام آوے پھر اگر بیت المال مین کچھ نہو تو کچھ مضائقہ نہین کہ بعضے بعضون کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے مین تھوڑا ضرر اُٹھاکر بڑا ضرر یعنے کافرون کا ضرر دور کرنا ہوتا ہی اور اسکی تائید یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین مین صفوان سے چند زرہین لین تھین ح رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بھیجے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اُسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ ف
اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور
مال سے اُسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہی - رواہ ابوداؤد - اور جعل سے یہان مراد یہ ہی کہ
غازیون کے واسطے لوگون سے مال لینا تاکہ اُنکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگون کو حکم
کرے کہ لیفے بعضون کو زاد راہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دین -

باب کیفیۃ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان مین ہی - واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوہم الی الاسلام
لما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاہم الی الاسلام - اور جب اہل اسلام دار الحرب
مین داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرین تو کافرون کو اسلام کی جانب بلا دین کیونکہ ابن عباس سے روایت ہی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہین کیا یہانتک کہ اُنکو اسلام کی جانب بلایا - رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح - ف
فان اجابوا کفوا عن قتالہم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث
پھر اگر کافرون نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو اُنکے قتال سے باز رہین کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا ہی کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگون سے قتال کرون یہانتک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہین ف - اور میرے رسول
ہونے کا اقرار کرین اور جو کچھ مین لایا ہون اُسکو مانین پس جسنے لا الہ الا اللہ کہا اُسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر حق اسلام
اور اُسکا حساب اللہ تعالی پر ہی - البخاری ومسلم - وان امتنعوا دعوہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام
امراء الجیوش ولانہ احد ما ینتہی بہ القتال علی ما نطق بہ النص وہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا یقبل منہم
الا الاسلام قال اللہ تعالے تقاتلونہم او یسلمون - اور اگر کافرون نے اسلام سے انکار کیا تو اُنکو جزیہ دینے کی طرف
بلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکرون کے سردارون کو یہی حکم فرمایا اور اسلیے کہ موافق نص کے جن چیزون سے
قتال ختم ہوتا ہی یہ بھی ایک چیز ہی اور یہ حکم ایسے کافرون کے حق مین ہی جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگون سے جزیہ قبول
نہین کیا جاتا ہی جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو اُنکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہی کیونکہ انسے سوائے اسلام
کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا تقاتلونہم او یسلمون ف - یعنی تم لوگ اُنسے قتال کروگے یہانتک کہ وے
مسلمان ہو جاوین اور حدیث بریدہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا غازیون کی جماعت پر کسیکو سردار
کرتے تو اُسکو اپنی ذاتی معاملہ مین اللہ تعالے سے تقوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانون سے بھلائی کرنیکی وصیت فرماتے
پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالے کی راہ مین قتال کرو جسنے اللہ تعالی سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدرمت
کرو اور کفار مقتولون کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤن ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو
اپنے مشرک دشمنون سے بھڑے تو اُنکو تین باتون مین سے ایکبات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین موجود ہی
اور حدیث مین ہی کہ مین جزیرہ عرب سے یہود و نصاری کو نکال دونگا یہانتک کہ اسمین سوائے مسلمان کے کسیکو نہین چھوڑونگا
رواہ مسلم واحمد و ترمذی - فان بذلوہا فلہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقول علی رض انما بذلوا الجزیۃ لیکون
دماءہم کدمائنا واموالہم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم -
اور اگر کافرون نے جزیہ دینا قبول کیا تو اُنکے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانون کے واسطے ہی اور انصاف سے وہی بامین

ہوگا جو مسلمانون پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافرون نے اسواسطے جزیہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالون کے محفوظ ہون۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہین۔ ولایجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوۃ الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولانہم بالدعوۃ یعلمون انا نقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلہم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوۃ اثم للنہی ولا غرامۃ لعدم العاصم وہو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان۔ اور جائز نہین ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہین پہونچی ہے مگر یہ کہ پہلے اُسکو دعوت کرلے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت مین فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کردینے کلمہ توحید کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہوجائینگے کہ ہم لوگ اُنسے دین پر لڑتے ہین اور اُنکے اموال چھین لینے کے اور اُنکے اہل وعیال قید کرنے کے واسطے نہین لڑتے ہین پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کرلین تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگون سے قتال کیا تو بوجہ مخالفت کے گنہگار ہوگا ولیکن اُنکے خونون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہین ہے یعنے دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہین ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حملہ کرنے مین کافرون کی عورتین یا بچے قتل ہوجاوین۔ ویستحب ان یدعو من بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب ذلک لانہ صح ان النبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الی اسامۃ ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارۃ لا یکون بدعوۃ۔ اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہونچ چکی ہے اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کرلینا مستحب ہے تاکہ انذار مین مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہین ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وے غافل تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کرلیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنی پر صبح کو چھاپا مارے پھر موضع جلادے۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہین ہوتا ہے **ف** اور اس زمانہ مین اسلام اگرچہ مشرق ومغرب مین مشتہر ہوگیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہین جنکو اسلام کا شعور نہین ہے اور اگر اسلام پہونچ گیا لیکن اُنکو جزیہ کا حال معلوم نہین ہے تو قتال نکرنا چاہیے یہانتک کہ جزیہ کی طرف بلاوے۔ لیکن اگر اُنکو بطور استحباب دعوت اسلام کرنے مین غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کرلین یا قلعہ کو درست کرلین تو اسکو ترک کرے۔ م ع۔ قال فان ابوا ذلک استعانوا باللہ علیہم وحاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعہم الی اعطاء الجزیۃ الی ان قال فان ابوہا فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ تعالی ہو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان بہ فی کل الامور۔ پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہین اور کفار سے قتال کرین کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کرین تو اُنکو جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہانتک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کرین تو اُنکے اوپر اللہ تعالی سے استعانت طلب کر اور اُنسے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالی ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور مین اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ ونصبوا علیہم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف وحرقوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر منجنیق قائم کرین جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلادین کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلادیا **ف** منجنیق ایک آلہ گوپھن ہوتا ہے جس سے قلعون پر پتھر مارتے تھے اور اس زمانہ مین توپون کی وجہ سے بیکار ومتروک ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے

کر توپین مارنا بھی جائز ہی اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہود و بنی نضیر کے درختان خرما جلادیے اور کاٹ ڈالے اور انھین کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہین نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہی لیکن اُنکے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُنکا جلانا بھی جائز ہی۔ قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجارہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا اور کافرون پر پانی رواں کرنا چاہیے اگر موقع پاوین تو انکو غرق کردین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور اُنکی کھیتیان خراب کردین کیونکہ ان سب باتون مین کافرون پر خواری اور غم ڈالنا اور اُنکی شوکت توڑنا اور اُنکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہی تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا ف — اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو بیجا درختون کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا مکروہ ہی ۔ ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ۔ اور کافرون پر پتھر برسانے مین کچھ مضائقہ نہین ہی اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھرون سے مارنے مین مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہی اور مسلمان قیدی یا تاجر کا مرجانا ایک شخص کا ضرر ہی اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہی کہ کوئی قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہی پس اگر مسلمان کا لحاظ کرکے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جاوے ف — وعلی ہذا اگر کافرون کے قلعہ مین چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہون تو قلعہ کے اندر توپون کے گولے اُتارنا بھی جائز ہی لیکن نیت کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاوین۔ وان تترسوا بصبیان المسلمین و بالاساری لم یکفوا عن رمیہم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمیز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما اصابوہ منہم لا دیۃ علیہم ولا کفارۃ لان الجہاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ لا یمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافرون نے مسلمانون کے بچون یا مسلمان قیدیون کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین انکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکین کیونکہ مسلمانون کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیون یا بچون کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھرون یا تیرون کے مارنے مین کافرون کی نیت کرین کیونکہ اگر مارنے مین مسلمان و کافرون کا امتیاز نہین کرسکتے ہین تو نیت مین یہ امتیاز کرنا ممکن ہی اور فرمانبرداری اُسی قدر واجب ہوتی ہی جہانتک بندہ کی وسعت مین ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانون کے بچون یا قیدیون کو پہونچے انپر کوئی دیت واجب نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہی اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہین ہوتا بخلاف حالت مخمصہ کے کیونکہ مخمصہ مین تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اسلیے کہ اسمین اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہی اور رہا جہاد تو وہ کافرون کی جان تلف کرنے پر مبنی ہی پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا ف — توضیح یہ ہی کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی ہو یعنے اگر نہ کھاوے تو مرجانے کا خوف ہی اور اُسوقت کچھ میسر نہین ہی سواے غیر کے کھانے کے تو اُسپر واجب ہی کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھاوے مگر جو کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہی اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانون کا بچہ جسکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہیے کہ اُسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونون صورتون مین فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت مین اسوجہ سے تاوان برداشت کریگا کہ خود اسکی جان بچی ہی اور جہاد کی صورت مین تاوان نہین برداشت کریگا کیونکہ یہان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہی پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے پر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کریگا پس جہاد مسدود ہو جائیگا حالانکہ دار الکفر مین ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہی تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملے سے باز رہیں اور اسمین اسلام کے واسطے ضرر عام ہی حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہین رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہین ہوتی ہی۔م۔ اور واضح ہو کہ دار الکفر مین قرآن مجید یا عورتون کا لیجانا اس خوف سے منع ہی کہ وہ کافرون کے قبضہ مین آجاوین اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکراً عظیماً یؤمن علیہ لان الغالب ہو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یؤمن علیہا لان فیہ تعریضھن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانہم یستخفون بہا مغالظۃ للمسلمین وہو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیہم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بہن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامہن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجہن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جسپر خوف نہ کیا جاوے تو عورتون اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے مین مضائقہ نہین ہی کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہی اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہی اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سریہ کہتے ہین تو عورتون اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہی جبکہ لشکر پر خوف ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ عورتون کو لیجانے مین اُنکے ضائع اور فضیحت کرنے کا سامنا کرنا ہی اور مصاحف کو لیجانے مین اُنکی حقارت ہی کیونکہ کفار جب اُنپر قابو پاوینگے تو مسلمانون کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کرینگے اور حدیث مین جو وارد ہوا کہ دشمنون کے ملک مین قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اسکی تاویل صحیح یہی ہی کہ اُنکی حقارت کا خوف ہی اور اگر کوئی مسلمان امان لیکر کافرون کے یہان گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے مین مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہون کہ اپنا عہد پورا کرتے ہین کیونکہ ظاہر وہ تعرض نہین کرینگے اور بوڑھی عورتین لشکر عظیم کے ساتھ جاوین تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضون و زخمیون کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کرین۔ کما فی حدیث انس رواہ ابوداؤد۔ اور رہین جوان عورتین تو اُنکا اپنے گھرون مین ٹھہرنا لازم ہی کہ اسمین فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتین قتال نکرین کیونکہ اس سے مسلمانون کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہان اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اگر مجاہدین اپنی بیبیون کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لیجائین تو یہ بھی بہتر نہین ہی اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیون کو لیجائین نہ آزادیون کو۔ ف۔ اور اصح یہ ہی کہ بوڑھی عورتون کا بھی لیجانا جائز نہین ہی۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا ممنوع ہی جسکی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اسمین کوئی مسلمان یا ذمی ہی جو خاص طور پر نہین پہچانا گیا ہی تو انمین سے کسی کا قتل کرنا جائز نہین ہی اور اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیون کا قتل جائز ہی۔ مت۔ ولا تقاتل المرأۃ الا باذن زوجہا ولا العبد الا باذن سیدہ لما بینا الا ان یہجم العدو علی بلد للضرورۃ۔ اور کوئی عورت قتال نکرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نکرے مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کرین تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہی۔ ف۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر مین بہتر ساتھی چار عدد ہین اور چھوٹے لشکرون مین بہتر لشکر چار سو ہین اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہون تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہونگے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اکثر سریہ تین عدد ہین اور ابوحنیفہ سے روایت ہی کہ یکصد دین

وینبغی للمسلمین ان لایغدروا ولایغلوا ولایمثلوا لقولہ علیہ السلام لاتغلوا ولاتغدروا ولاتمثلوا والغلول السرقۃ من المغنم والغدر الخیانۃ ونقض العہد والمثلۃ المرویۃ فی قصۃ العرنیین منسوخۃ بالنہی المتاخر ہو المنقول - اور مسلمانون کو چاہیے کہ غدر نکرین اور غلول نکرین اور مثلہ نکرین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو - کما فی حدیث مسلم وغیرہ - اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہی اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہی (اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہی) اور عرنیہ والون کے حال مین جو مثلہ مروی ہی وہ اسکے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہی یہی منقول ہوا ہی ف ـــــ عرنیہ والون کا قصہ ہم سابق مین نقل کر چکے ہین کہ عرنیہ کے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ مین بیمار ہوگئے تو آپ نے انکو زکوۃ کے اونٹون مین بھیجا کہ انکا دودھ اور پیشاب پئین پھر جب اچھے ہوگئے تو چرواہون کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤن کاٹنے کا اور انکے آنکھون مین سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ - رواہ البخاری ومسلم وغیرہما - اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہین پڑھا مگر ضرور اسمین مثلہ سے منع کیا - رواہ البیہقی - اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہی کہ عرنیہ والون نے چرواہون کی آنکھین ببول کے کانٹون سے پھوڑی تھین تو انکے قصاص مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصہ کے عرنیہ والون کی آنکھین پھوڑین اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہی اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ مین ہمکو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت مین کہا کہ عرنیہ والون کا واقعہ یا تو منسوخ ہی جیسا کہ قتادہ وابن سیرین سے مروی ہی اور یہی شافعی کا قول ہی یا عرنیہ والون کو مثلہ کرنا چرواہون کا عوض تھا مین کہتا ہون کہ وجہ یہی ہی کہ مثلہ ہمیشہ سے ممنوع ہی اور عرنیہ والون سے قصاص لیا گیا تھا - ولایقتلوا امرأۃ ولاصبیا ولاشیخا فانیا ولامقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا ہو الحراب ولایتحقق منہم ولہذا لایقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عندہ الکفر والحجۃ علیہ ما بینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ قال ہاہ ماکانت ہذہ تقاتل فلم قتلت - اور مسلمانون پر واجب ہی کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نکرین کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہی اور ان لوگون سے لڑائی متحقق نہین ہوسکتی اسی واسطے جسکا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایان ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤن کٹا ہو وہ بھی قتل نہین کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی ولنگڑے واندھے مین اسوجہ سے خلاف کرتے ہین کہ انکے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہی اور حجت انپر وہ ہی جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث مین ثابت ہوا کہ آپ نے بچون اور عورتون کے قتل سے منع کیا اور ایکدفعہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھکر فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہین لڑتی تھی پھر کیون قتل کی گئی ف ـــــ اور شافعی کے دوسرے قول مین شیخ فانی اور اندھے ولنگڑے اور ہاتھ پاؤن کٹے نہین قتل کیے جائینگے اور یہی مالک و احمد کا قول ہی - کما فی الوجیز - اور عورتون اور بچون کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری ومسلم مین ہی اور عورت مقتولہ کی حدیث عبدالرزاق وابوداؤد ونسائی نے روایت کی ہی اور صحیحین مین ہی کہ آپ نے بعض جہاد مین ایک عورت کو مقتول دیکھکر عورتون اور بچون کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی حدیث طبرانی وابن حبان واحمد وابن ماجہ مین مذکور ہین بالجملہ عورتون اور بچون کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہی اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہی کہ قصد وامتیاز کر کے عورت وبچہ کو قتل نکرے اور جس صورت مین امتیاز ممکن نہین ہی جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے مین یا مشرکون پر چھاپہ مارنے مین تو کچھ مواخذہ نہین ہی کہ

بچے یا عورتین قتل ہو جائین چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ مین مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ
بوڑھا مرد ہی جو قتال نہین کرسکتا اور صفین پھر جانے کے وقت چلا کر دلیری نہین دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کرسکتا ہی اور نہ فنون
جنگ مین صاحب رائے ہی ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا
قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ مین ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگون کا قتل اُسی وقت تک نہین جائز ہی کہ اسنے
ضرر نہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدے
ضررہا الے العباد وکذا یقتل من قاتل من ہولاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر
مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ
بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح لیکن
اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص لڑائی مین رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اُسکو قتل کرنا جائز ہی کیونکہ اُسکا ضرر
بندون پر پہونچتا ہی اور اسی طرح اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اُسکا ضرر دور ہو
اور اسلیے کہ قتال درحقیقت اُسکا قتل مباح کرتا ہی (اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر مین ہو اور لوگون سے ملتا نہو اُسکا
قتل بھی نہین جائز ہی) اور مسلمانون کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نکرین کیونکہ اُسکو شریعت کا خطاب نہین ہی لیکن اگر وہ لڑائی کرے
تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہی کہ جبتک یہ دونون
لڑتے رہین پیچھے بعد قید کر لینے کے اُنکو قتل نہین جائز ہی اور باقیون کے قتل مین بعد قید کے مضائقہ نہین ہی کیونکہ یہ لوگ اہل عقاب
سے ہین کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انپر حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہی اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت
مین قتل تندرست کے ہی۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا
ولانہ یجب علیہ احیاؤہ بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکون مین سے اپنے باپ کو پیش قدمی کرکے
قتل کرنا مکروہ ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر
(پس اگر باپ مشرکون کے ساتھ ہوکر مسلمانون سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین مین ہی تو یہان بھلائی یہی ہی کہ اپنی طرف
سے پیش قدمی کرکے باپ کو قتل نکرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہی کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اُسکو
مار ڈالنے کی مطلقًا اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ
من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری
انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولے۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا
یعنی لڑائی مین دونون کا مقابلہ ہو گیا مت۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اُسکو روک رکھے یہانتک کہ دوسرا شخص اُسکو
قتل کر دے (یعنے باپ چاہتا ہی کہ اُسکو قتل کر ڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہی کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو
چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اُسکو لڑائی مین مشغول رکھے مثلاً اُسکے گھوڑے کی کونچے کاٹ دے یا گھوڑے سے
گرا دے یا کسی جگہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اُسکو قتل کر دے اور یہی حکم مان و دادا و دادی
وغیرہ محارم کا ہی۔ مت) کیونکہ جو مقصود ہی وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہی اور اگر کافر باپ نے
اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہین کرسکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت مین قتل کرنا کچھ مضائقہ
نہین ہی کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہی کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر
تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہین کرسکتا سوائے اسکے کہ تو باپ کو قتل کر دے تو اُسکو قتل کرنا روا ہی اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہی تو بیان کافر باپ کو قتل کرنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا ف۔ اور بیٹے کو یہ روا نہین
ہی کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے مین بیٹا مسلمانون کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہین جائز ہی کہ وہ کافر باپ
کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسطرح روکنے مین خود قتل ہوتا ہو تو
باپ کو قتل کر دے کیونکہ اُسپر اپنی جان کی حفاظت فرض ہی اور اسکی نظیر یہ ہی کہ اگر باپ و بیٹا دونون سفر مین ہون اور دونون
پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اسقدر پانی ہی کہ ایک کی جان بچ سکتی ہی تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے
ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سُنا کہ وہ اللہ تعالے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہی تو بیٹے کو روا ہی کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سُنا
کہ وہ حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہی پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہین فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکون کی طرف ہو تو باپ کے واسطے
مکروہ نہین ہی کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور یہی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہون اور کافرون کی طرف سے لڑنے
آوین تو انکا قتل کرنا مکروہ نہین ہی اور اگر یہ لوگ مسلمان ہون ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہون تو مکروہ ہی کہ مثل باپ کے
پیش قدمی کرکے انکو قتل کر دے اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہی حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے
رجم کرتے ہین تو چاہیے کہ قتل کا قصد نکرے بلکہ کنکری پھینک اوے بعت۔

باب الموادعة ومن یجوز امانة

یہ باب مصالحت مین اور جسکی امان جائز ہی اُسکے بیان مین ہی۔ واذا رای الامام ان یصالح اهل الحرب او فریقا منهم وکان
فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس به لقوله تعالی وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله ووادع رسول الله علیه السلام
اهل مکة عام الحدیبیة علی ان توضع الحرب بینه وبینهم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود
هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیها بخلاف ما اذا لم تکن خیرا لانه ترک الجهاد
صورة ومعنی۔ اگر امام نے مسلمانون کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا اُنمین کے کسی فریق سے مصالحہ کرین حالانکہ ایسا کرنے مین
مسلمانون کے حق مین بہتری ہی تو صلح کرنے مین کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی اللہ یعنے
اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکین تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالے پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ مین اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ آپ کے اور کافرون کے درمیان
لڑائی موقوف رہے۔ رواہ ابو داؤد واحمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہی کہ مصالحہ بھی از راہ معنی جہاد ہی جبکہ مسلمانون
کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہی وہ اس سے حاصل ہی۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت
کی گئی ہی تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہین ہی کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہی وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی
ہی یعنے اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب مصالحہ مین مسلمانون کے حق مین
مصلحت نہو تو نہین جائز ہی کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونون طرح لازم آتا ہی ف۔ بحالت مصلحت کے
صورت مین بالاتفاق سب فقہا کے نزدیک جائز ہی اور غیر مصلحت مین بالاجماع نہین جائز ہی اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح
دو برس تک چند راویون نے روایت کی اُنکی مراد یہ ہی کہ یہ صلح صرف دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس
کے واسطے تھی الخ اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہی اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت مین بنو خزاعہ داخل تھے اور قریش نے

بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا - مف - وان صالحہم مدۃ ثم رای النقض اصلح انفع نبذ الیہم الامام وقاتلہم لانہ علیہ السلام نبذ الموادعۃ التی کانت بینہ وبین اہل مکۃ ولان المصلحۃ لما تبدلت کان النبذ جہادا وایفاء العہد ترک الجہاد صورۃ ومعنی فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال علیہ السلام فی العہود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدۃ یبلغ فیہا خبر النبذ الی جمیعہم ویکتفی فی ذلک بمضی مدۃ یتمکن ملکہم بعد علمہ بالنبذ من انفاذ الخبر الی اطراف مملکتہ لان بذلک ینتفی الغدر - اور اگر امام نے کافرون سے ایک مدت تک کے واسطے صلح کی پھر اسے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافرون کو بھیجدے اور اُنسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینکدیا یعنی توڑکر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنے جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر اُنکا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی - کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانون کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دونون طرح ترک جہاد جائز نہین) تو عہد پھینکدینا ضرور ہوا اور پھینکدینے کے یہ معنی کہ کافرون کو آگاہ کرے کہ ہمنے تمھارا عہد تمکو پھیردیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہود کے حق مین فرمایا کہ عہد وفا ہی اور غدر نہین ہی - کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہی جسمین معاہدہ رد کرنے کی خبر کافرون کے سب مین پہونچ جاوے اور اسکے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہین ہی بلکہ اتنی مدت گذرنا کافی ہی کہ کافرون کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت مین خبر پہونچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بدعہدی نہوگی ف - خلاصہ یہ ہی کہ جب کافرون کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہمنے عہد توڑدیا تو اسکے بعد فوراً حملہ نکرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہین تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائین لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہمکو علم نہین ہوسکتا تو اتنی مدت گذرجانا کافی ہی کہ جسمین کافرون کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت مین خبر بھیجکر سبکو آگاہ کر سکتا ہی چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکرون کو لیکر کافرون کی طرف روانہ ہوئے پھر اُنکو عہد گذرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ اُن پر حملہ کرین کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا غدر پیچھے سے آتا ہی پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہین معاویہ نے اُنسے دریافت کیا تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہی کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نکرے اور نہ کھولے یہانتک کہ مدت گذرجاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع اُنکو بھی یکسان دیدے پس یہ سُنکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے - رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان - اور معنی یہ ہین کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نکرے مگر اس طور سے کہ اُنکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کرسکین - وان بدؤا بخیانۃ قاتلہم ولم ینبذ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعۃ منہم فقطعوا الطریق ولا منعۃ لہم حیث لا یکون ہذا نقضا للعہد ولو کانت لہم منعۃ فقاتلوا المسلمین علانیۃ یکون نقضا للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی - اور اگر کافرون نے خود بدعہدی کی ابتدا کی تو امام اُنسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر اُنکو نہ بھیجیگا بشرطیکہ اُنھون نے متفق ہوکر بدعہدی کی ہو (یا کافرون کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو - م) کیونکہ جب ان لوگون نے خود عہد توڑا تو اب اُسکے توڑنے کی حاجت نہین رہی بخلاف اسکے اگر کافرون کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہین ہی دار الاسلام

مین گھسکر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہین ہی اور اگر ان رہزنون کو قوت منعت حاصل ہو اور اُنھون نے علانیہ مسلمانون سے قتال کیا ہو تو یہ انھین رہزنون کے حق مین عہد شکنی ہوگا باقی کافرون کے حق مین نہوگی کیونکہ انکا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے ہی اور انکا فعل دوسرون پر لازم نہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہوجائینگے کیونکہ درمعنی وہ سب اسپر متفق ہوے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافرون نے عہد کے خلاف مسلمانون سے قتال کیا پس اگر چند آدمی ہین جنکو مقابلہ کی طاقت نہین ہی تو یہ چور ہونگے اور عہد نہین ٹوٹیگا اور اگر اُنکو مقابلہ کی طاقت ہی تو دیکھا جائیگا کہ اگر انھون نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہی اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو گرفتار کر کے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور باقی کافرون کا عہد قائم رہیگا۔ واذا رای الامام موادعة اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس بہ لانہ لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیة ہذا اذا لم ینزلوا بساحتہم بل ارسلوا رسولا لانہ فی معنی الجزیة اما اذا احاط الجیش بہم ثم اخذوا المال فہو غنیمة یخمسہا ویقسم الباقی بینہم لانہ ماخوذ بالقہر معنی۔ اور اگر امام کی رائے مین آیا کہ کافرون سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہین ہی کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہی تو مال لیکر بدرجہ اولی جائز ہی لیکن یہ اُسوقت ہی کہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہو تو نہین جائز ہی کیونکہ مقصود تو یہ ہی کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہین جائز ہی ہان بضرورت جائز ہی کیونکہ معنی مین جہاد ہی پھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا مصرف ہی اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اُسوقت ہی کہ مسلمانون کا لشکر اُنکے ڈانڈے پر نہ اُترا ہو بلکہ اُنھون نے ایلچی بھیجکر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی مین ہی اور اگر مسلمانون کے لشکر نے اُنکو گھیرا پھر اُنسے مال لیکر اُنسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہی کہ اُسکے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین مین تقسیم کیے جائین کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہی ف۔ یعنی کافرون نے مجبور و مغلوب ہوکر مال دیکر صلح کی اور چونکہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہی لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہی۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مرجو منہم فجاز تاخیر قتالہم طمعا فی اسلامہم ولا تاخذوا علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیة منہم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہوگئے (اور کسی صوبہ پر غالب ہوکر خودمختار رہے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہوگیا اور اُنھون نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے مین یہی مصلحت معلوم ہوا۔ م ع۔) تو امام اُنسے صلح کر لے یہانتک کہ اُنکے معاملہ مین غور کرے کیونکہ امید ہی کہ وہ لوگ مسلمان ہوجائین تو اس امید پر اُنسے لڑائی مین تاخیر کرنا جائز ہی اور صلح پر اُن لوگون سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدون سے جزیہ لینا جائز نہین ہی چنانچہ باب الجزیہ مین ہم بیان کرینگے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعة علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیة والحاق المذلة باہل الاسلام الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدون سے مال لے لیا تو اُنکو واپس نکریگا کیونکہ یہ مال محترم نہین ہی اور اگر کافرون نے مسلمانون کو محاصرہ کیا اور اُنھون نے چاہا کہ مسلمان اُنکو مال دیکر صلح کرین تو امام اُسکو منظور نہین کریگا کیونکہ ایسا کرنے مین دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہی کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہی ف۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دفع کرنا چاہیے۔ ولا ینبغی ان یبیع السلاح من اہل الحرب ولا یجہزہ الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

اہل الحرب وحملہ الیہم ولان فیہ تقویتہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ
اصل السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض او الانقضاء فکانوا حربا علینا وہذا ہو القیاس فی الطعام
والشرب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اہل مکۃ وہم حرب علیہ - حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار بیچنا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیارون کے گٹھے انکی طرف نہ لیجاوین کیونکہ آنحضرت صلعم نے حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار بیچنے اور انکی طرف لادیجانے سے منع فرمایا- رواہ البزار وعلقہ البخاری- اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے مین حربیون کو مسلمانون سے
لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے کیونکہ
ہتھیارون کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزون کو حربیون کے ہاتھ بیچنا اور وہان لیجانا ممنوع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
ٹوٹ جاوے یا اسکی مدت گذر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگون پر ہوگا اور اناج وکپڑے کے بارے مین قیاسًا یہی حکم ہوتا لیکن ہمنے نص سے اسکا
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
ف- اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون مین باندھا اور تین دن کے بعد کھولدیا پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی
دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم مین گیا تو قریش نے اس سے
کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہوگیا تو اسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ مین بہتر دین مین داخل ہوا ہون اور وہ دین محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ واللہ تمکو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملیگا جبتک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرماوین
پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی -
کما رواہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقدی -

فصل- اذا آمن رجل حر او امرأۃ حرۃ کافرا او جماعۃ او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین
قتالہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تتکافا دماؤہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم وہو الواحد
ولانہ من اہل القتال فیخافونہ اذ ہو من اہل المنعۃ فیتحقق الامان منہ لملاقاتہ محلہ ثم یتعدی الی غیرہ
ولان سببہ لا یتجزی وہو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایۃ الانکاح- اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والون کو امان دی- تو امان صحیح ہے اور مسلمانون مین سے
کسی کو ان کافرون سے قتال کرنا روا نہوگا اور اصل اسمین یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانون
کے خون باہم برابر ہین اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سعی کریگا یعنے مسلمانون مین ادنی واعلی کا قصاص
ودیت برابر ہے اور اگر ادنی یعنے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی- رواہ ابن ماجہ والدارقطنی
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کرینگے کیونکہ وہ اہل منعت سے
ہے پس اسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اسنے امان دی پھر
یہ امان دوسرے مسلمانون کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنے ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی- قال الا ان یکون فی ذلک
مفسدۃ فینبذ الیہم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی النبذ وقد بیناہ ولو حاصر الامام حصنا وامن
واحد من الجیش وفیہ مفسدۃ ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبہ الامام لافتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
نظر لانہ ربما تفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا- لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزاد کے اسطرح پناہ دینے مین اسلام
کے حق مین کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع انکو فورًا کردیوے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہی اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر مین سے کسی شخص نے پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے مین خرابی ہی تو امام اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ سزا دے کیونکہ اُسنے اپنی راے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے مین مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کیجائیگی کیونکہ کبھی تاخیر کرنے مین مصلحت جاتی رہتی ہی تو وہ جلدی کرنے مین معذور ہوگا **ف** اور حضرت ام ہانی نے اپنے بعضے دیورون کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہی کہ مین فلان شخص سے قتال کرونگا حالانکہ مین نے اُسکو پناہ دی ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تونے پناہ دی ہمنے بھی اُسے پناہ دی رواہ البخاری ومسلم - اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہی اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہین جائز ہی اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہی **ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین** - اور ذمی کا پناہ دینا نہین جائز ہی کیونکہ وہ کافرون کو پناہ دینے مین متہم ہی اور اُسکی کوئی ولایت ہی مسلمانون کے ذمہ نہین ہی - **قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم دار الحرب ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا** - اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہی یا امن لیکر اُنکے یہان تجارت کو گیا ہی تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیون کے حق مین نہین جائز ہی کیونکہ یہ دونون کافرون کے قبضہ مین مقہور ہین تو کفار اُسنے ڈرتے نہین اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہی یعنے کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہی اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونون پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیون پر سختی پیش آویگی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پاکر اُس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو مجاہدین کو فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب مین مسلمان ہوگیا اور ہجرت کرکے دار الاسلام مین نہین آیا تو اسکا امان دینا بھی صحیح نہین ہی کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہین حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہی **ف** اور واضح ہو کہ غلام یا تو محجور ہوگا یعنے تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنے اُسکے مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہی اور ان دونون کے احکام مین فرق ہی چنانچہ فرمایا - **ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃ رح الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال وقال محمد رح یصح وہو قول الشافعی رح وابو یوسف رح معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃ رح فی روایۃ لمحمد رح قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعری رض ولانہ مؤمن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون لہ فی القتال وبالمؤبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لا یملک المسابقۃ لما فیہ من تعطیل منافع المولے ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃ رح انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسابقۃ لانہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ماذکرناہ لانہ قد یخطئ بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاؤنادر لمباشرتہ القتال وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم ذلک واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وہو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال**

فعلے الخلاف وان کان ماذونا لہ فی القتال فالاصح انہ یصح بالاتفاق - اور غلام محجور کا امان دینا امام ابوحنیفہ
کے نزدیک نہین جائز ہی مگر اُس صورت مین کہ مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہی اور یہی (شافعی
و مالک و احمد) کا قول ہی اور ابو یوسف ایک روایت مین محمد کے ساتھ ہین (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری
روایت مین ابو حنیفہ کے ساتھ ہین (اور اسی پر مبسوط مین اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ حدیث مین آیا کہ غلام کی امان
بھی امان ہی اسکو ابو موسی اشعری نے روایت کیا ہی (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہی لیکن عبد الرزاق نے بسند جید فضیل سے
روایت کی کہ ہمنے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہمنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے
واپس آئے اور وہان ہمارا ایک غلام رہگیا پس کافرون نے اُس سے پناہ مانگی تو اُسنے امان نامہ لکھکر ایک تیر کے ساتھ اُنکو
پھینکدیا پس اُن لوگون نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہمنے اُنسے کہا کہ تمہارا کیا
حال ہی اُنھون نے کہا کہ آپ لوگون نے ہمکو امان دی ہی اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہمنے کہا کہ یہ ایک غلام ہی اور
غلام کو کسی بات کی طاقت نہین ہی تو اُنھون نے کہا کہ ہم آپکے غلام اور آزاد کو نہین پہچانتے ہین اور ہم تو امان پا کر آپ کے
پاس حاضر ہوئے ہین پس ہمنے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپنے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانون مین ہی اور
اُسکی امان بھی مسلمانون کی امان ہی - رواہ ابن ابی شیبہ مف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہی
تو اُسکی امان بھی صحیح ہی جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہی اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہدنامہ
لکھدیا تو صحیح ہوتا ہی اور غلام مین ہمنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہی اور جہاد بھی ایک
عبادت ہی اور ہمنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہی اور غلام محجور کو ماذون
پر اسواسطے قیاس کیا کہ دونون کے امان دینے مین دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانون کے حق مین مصلحت قائم کرنا یکسان ہی اور یہ کلام
ایسی ہی صورت مین ہی کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ محجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہین ہی تو یہ اسوجہ سے
کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہی جس سے مولی کی خدمت مین کچھ
حرج نہین ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہی تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف
نہین ہی تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہی -
(لیکن ابن الہمام نے اسپر اعتراض کیا کہ کفار کو محجور و ماذون مین کچھ امتیاز نہین ہی تو انکو سب سے خوف متحقق ہی) اور دوسری
دلیل یہ ہی کہ غلام محجور کو قتال کی قدرت نہین کیونکہ وہ مولی کے حق مین اس طور پر تصرف ہوتا ہی کہ احتمال ضرر سے خالی نہین ہی
اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہی اور قتال کرنے مین مولی کے حق مین ضرر ظاہر ہی کیونکہ غلام اس معاملہ مین شاید خطا کرے
بلکہ یہی ظاہر ہی اور اسمین غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اُسکے کام پر راضی ہو چکا
اور اُس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہی کیونکہ وہ قتال کر چکا ہی اور یہ حال عہد ذمہ کا نہین ہی یعنے اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی
ہونے کا عہدنامہ لکھدیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہی کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہی تو یہ بمنزلہ دعوت
اسلام کے ہی اور اسکے مقابل مین جزیہ بھی ہوتا ہی یعنے ہر صورت نفع ہی اور اسلیے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کرین
تو قبول کرنا فرض ہوتا ہی اور فرض اُتارنا عین نفع ہی تو عہد ذمہ مین اور لڑائی کی امان دینے مین فرق ظاہر ہوگیا اور اگر
طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہین سمجھتا ہی تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہین صحیح ہی اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے
منع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین صحیح ہی اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہی اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو
تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہی -

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مالہائے غنیمت و اُنکے تقسیم کے بیان مین ہی۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قہرا فہو بالخیار ان شاء
قسمها بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیبر- اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اسکو
اختیار ہی کہ چاہے وہ ملک مسلمانون مین تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا- وان شاء
اقر اہلہ علیہ ووضع علیہم الجزیة وعلی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابة رضؓ
ولم یحمد من خالفہ وفی کل من ذلک قدوة فیتخیر- اور چاہے وہان کے لوگون کو اُس ملک پر برقرار رکھے اور انپر
جزیہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ
عنہم کیا تھا اور جسنے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہین ہوا بالجملہ بانٹ دینے مین فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پیش ہوا
ہی اور برقرار رکھنے مین فعل جمہور صحابہ پیش ہوا ہی پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے ف- زید بن اسلم نے اپنے
باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہون اُنکے واسطے کچھ نہو تو جو شہر یا
گانون مین فتح کرتا اُسکو غازیون مین تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر مین کیا تھا- رواہ البخاری و
مالک- اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہین کے لوگون کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ ہمیشہ
مسلمانون کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ مین لاوین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہین ہوتی ہی اور اسمین جمیع صحابہ نے موافقت
کی سوائے بلال ومسلمان و اُنکے ساتھیون کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگون کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ مین نے
بموافقت صحابہ کیا ہی یہ حق ہی ولیکن ان لوگون نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم
خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتون کو بیان کر کے اُنسے موافقت چاہی مگر اُنھون نے کہا کہ یہ ہمارا حق
ہی تو حضرت رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ الٰہی بلال و اُنکے ساتھیون کی مجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے
اندر ان سب کا انتقال ہو گیا- کذا ذکرہ تاج الشریعة- مترجم کہتا ہی کہ یہ بددعا تو اُنکے حق مین عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی
مراد کو پہونچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عز وجل نے فرمایا منہم من قضی نحبہ ومنہم من ینتظر پس
یہ آیت صریح ہی کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد مین شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبة یعنی قسم رب
کعبہ کی مین اپنی مراد کو پہونچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگ دار آخرت کے واسطے
باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہی جسنے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے
جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق مین بہتر نہین ہی اُسنے کہا کہ خاموش ہو
مین نے سمجھا جیسے اسیطرح قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہی جنکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار تھے
موت کی خواہش رکھتے اور مجھ مین ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہی پس میرا قتل کرنا تیرے حق مین برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت
نہ کی اُنکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب مین دیکھا کہ حضرت سعید اعلی شان کے ساتھ فرماتے ہین کہ جلد آ مین تیرا منتظر ہون
حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا ہر چند اُسکے وزرا و امرا نے تسلی دی مگر اُسکو تسکین نہوئی اور اُسنے کہا کہ میرا یہ خیال
نہین ہی حتی کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح مین وارد ہی کہ اللہ عز وجل فرماتا ہی کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت
کرتا ہی حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہی تو مین اُسکی ناگواری برداشت نہین فرماتا اور نہین چاہتا کہ اُسکو صدمہ ہو- کما فی الصحیح-
ظاہرا سعید ابن جبیر نے جب اپنے دل مین ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس بددعا

مین پکڑا جائیگا اسی واسطے اُسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگذرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوسکتے تھے۔ فافہم م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہی کہ جو ملک قہر وغلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اُسکو غازیون پر تقسیم کردے اور چاہے وہان والون کو برقرار رکھکر اُنپر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی ہو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لایجوز المن بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعی رح لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکہم فلایجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقہم راسا بالقتل والحجۃ علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع ما انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مآلا لدوامہ وان من علیہم بالرقاب والاراضی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیأ لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیون کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کردینا بہتر ہی اور جب ضرورت نہو تو وہان کے لوگون کو برقرار رکھنا بہتر ہی تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو اُنکے واسطے یہ سامان مہیا رہین پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت مین ہی اور رہا مال منقول تو اُسکو بطور احسان کے وہان کے لوگون کو واپس دینا جائز نہین ہی کیونکہ ایسا کرنا شرع مین نہین وارد ہوا ہی اور غیر منقول یعنے اراضی وغیرہ غیر منقولات مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ احسان کرکے برقرار رکھنے مین غازیون کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہی تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہین ہی اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہین ہی بخلاف ان لوگون کے رقبہ کے یعنی جن کافرون کا ملک فتح کیا اُن لوگون کو مملوک بناکر تقسیم کرنا ضرور نہین ہی کیونکہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو بالکل قتل کردے تو غازیون کا حق اُنکے رقبہ سے متعلق نہین ہوتا ہی اور ہمارا جواب یہ ہی کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہی پس فعل صحابہ حجت ہی اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے مین یہ مصلحت ہی کہ کفار جنکو برقرار رکھا ہی وہ مسلمانون کے واسطے کاشتکار رہین اور طریقہ زراعت سے واقف ہین اور زراعت کا خرچ نکل پڑا جاتا ہی باوجود اسکے یہ ملک واراضی اُن لوگون کے واسطے جو پیچھے آوینگے ایک سامان مہیا ہی اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہی مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہیگا اس راہ سے کثیر ہی اور اگر امام نے احسان کرکے اُنکی گردنین آزاد کین اور اراضی پر اُنکو برقرار رکھا تو مال منقولہ مین سے اسقدر دیوے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کرسکین تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف۔ یہ اشارہ ہی کہ اگر امام نے اُنکی عورتین و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کردیے اور اُنکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اسمین کراہت ہی کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہین اُٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی مین کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وہو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ الفساد وان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور المنفعۃ لاہل الاسلام وان شاء ترکہم احرارا ذمۃ للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی۔ اور امام کو کافر قیدیون مین اختیار ہی چاہے اُنکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہی اول یہ کہ چاہے اُنکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہی۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلیے کہ قتل کردینے مین مادہ فساد مٹانا ہی اور دوم یہ کہ چاہے اُنکو مملوک بناوے کیونکہ اسمین اُنکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانون کے واسطے بھی بہت منفعت ہی اور سوم یہ کہ چاہے اُنکو آزاد چھوڑکر مسلمانون کا ذمی بناوے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہین ہی کیونکہ اُنسے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہین ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالی ہم بیان کرینگے

ولا یجوز ان یردھم الی دار الحرب - اور یہ جائز نہین ہے کہ قیدیون کو دار الحرب مین واپس کر دے - لان فیہ
تقویتھم علی المسلمین - کیونکہ ایسا کرنے مین حربیون کو مسلمانون پر قوت دینا ہوگا - فان اسلموا لا یقتلھم لاندفاع
الشر بدونہ - پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو اُنکو قتل کرنا نہین جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہوگیا - ولہ ان
یسترقھم توفیرا للمنفعۃ بعد انعقاد سبب الملک - اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیون کو جو مسلمان ہوگئے ہین مملوک
بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہوچکا ف - یعنی پہلے قید ہوکر مملوک ہوجانے کے بعد مسلمان ہوئے
ہین تو جائز ہے کہ اُنکو مملوک بنا دے - بخلاف اسلامھم قبل الاخذ لانہ لم ینعقد السبب بعد - بخلاف اسکے اگر گرفتار
ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو اُنکو مملوک بنانا نہین جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہین پیدا ہوا فلا یفادی
بالاساری عند ابی حنیفۃ رح وقالا یفادی بھم اساری المسلمین وھو قول الشافعی رح لان فیہ تخلیص المسلم
وھو اولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفرۃ لانہ یعود حربا علینا ودفع شر حرابہ خیر من استنقاذ
الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیھم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیرھم الیھم مضاف الینا
اما المفاداۃ بالمال یاخذہ منھم لا یجوز فی المشھور من المذھب لما بینا وفی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا کان بالمسلمین
حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیھم لانہ لا یفید الا اذا
طابت نفسہ بہ وھو مامون علی اسلامہ - اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیون کا فدیہ نہین لیا جائیگا یعنے جائز نہین کہ فدیہ
لیکر اُنکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیون کے بدلے اُنکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی و مالک و احمد
ہے کیونکہ ایسا کرنے مین مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اُس سے نفع اُٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا کرنے مین کافرون کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے لڑائی کریگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے
چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر اُنکے ہاتھون مین گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق مین مصیبت ہے تمام مسلمانون پر نہین ہے
اور کافرون کو اُنکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانون پر ضرر ہے (ولیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو
اُسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اُسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اُسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ
رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانون کو چھوڑایا تھا - کما رواہ مسلم وابو داؤد و ترمذی - بلکہ کافرہ عورت کو دیکر
مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانون کو جو مکہ مین قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت
ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد مین دی تھی چھوڑایا - کما رواہ مسلم م ف -) رہا کافر قیدیون کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب
مین نہین جائز ہے کیونکہ اسمین کافرون کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر مین لکھا کہ اگر مسلمانون کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے
عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اسکے بعد عتاب آمیز آیت اُتری تو اس سے
استدلال ٹھیک نہین ہے - العنایۃ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہوگئے تو اُنکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑانا جو کافرون کے ہاتھ مین قید ہو جائز نہین ہے
کیونکہ بے فائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اسپر راضی ہو اور اسکے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہین
ہے - قال ولا یجوز المن علیھم ای علی الاساری خلافا للشافعی رح فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم
بدر ولنا قولہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ فلا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ و
عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا - اور کافر قیدیون پر احسان کرکے چھوڑنا نہین جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور
اسمین شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیون کو بطور احسان

چھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم یعنے مشرکون کو جہان پاؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلیے کہ قید ومقہور ہونے سے اُسمین مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہوگیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہین جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہوگئی جو ہمنے تلاوت کی ۔

واذا اراد الامام العود ومعہ مواشی فلم یقدر علی نقلہا الی دار الاسلام ذبحہا وحرقہا ولا یعقرہا ولا یترکہا وقال الشافعی رح یترکہا لانہ علیہ السلام قد نہی عن ذبح الشاۃ الا لماکلۃ ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکۃ الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعتہ عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانہ منہی عنہ وبخلاف العقر لانہ مثلۃ وتحرق الاسلحۃ ایضا ومالا یحترق منہا یدفن فی موضع لایطلع علیہ الکفار ابطالا للمنفعۃ علیہم ۔ اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مویشی ہین جنکو دار الاسلام مین لانا نہین بنتا ہے تو اُنکو ذبح کرکے جلادے اور اُنکو مارکر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتون کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گاے کو ہلاک نکرنا ۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافرون کی قوت وشوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح نہین ہے تو ذبح جائز ہوا پھر اُسکو آگ سے اسواسطے جلادے کہ کافرون کا نفع بالکل منقطع ہوجاے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا اُنکے گھر گرادینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہین جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے کما فی حدیث البخاری وغیرہ ۔ اور بخلاف کونچہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مُثلہ حرام ہے اور اُنکے ہتھیار بھی جلادیے جاوین اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہو اُنکو ایسی جگہ دفن کردے کہ کفار کو اطلاع نہوسکے تاکہ کافرون کی منفعت بالکل جاتی رہے ۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام وقال الشافعی رح لاباس بذلک واصلہ ان الملک للغانمین لایثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندہ یثبت ویبتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرناہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملک الاستیلاء اذا ورد علی مال مباح کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن بیع الغنیمۃ فی دار الحرب والخلاف ثابت فیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظۃ والناقلۃ والثانی منعدم لقدرتہم علی الاستنقاذ ووجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمۃ اذا قسم الامام لاعن اجتہاد لان حکم الملک لایثبت بدونہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تنزیہ عند محمد رح فانہ قال علی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لایجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمد رح الافضل ان یقسم فی دار الاسلام ووجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہۃ ۔ اور دار الحرب مین امام مال غنیمت کو تقسیم نکریگا یہانتک کہ اُسکو دار الاسلام مین نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم مین مضائقہ نہین اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام مین لاکر محفوظ کرلینے سے پہلے غنیمت مین غازیون کی ملک ہمارے نزدیک نہین ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہوجاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہے از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی اسے ہمارے نزدیک نہین اور از انجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب مین مرگیا تو شافعی کے نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہین ہے از انجملہ کوئی چیز تلف کردے تو ضامن نہین ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے

اور انکو قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہونچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت مین شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہین ہوگا (ع-) اور شافعی کی دلیل یہ ہو کہ جب مال مباح پر استیلا واقع ہو تو اُسکے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہو جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہوگیا تو وہ اُسکی ملک ہو اور استیلا کے سوائے اسکے کچھ معنی نہین کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت مین یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ غازیون کی ملک ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہو (یہ حدیث غریب ہو پائی نہین گئی) اور دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے مین بھی اختلاف ہو اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہو تو ممانعت کے تحت مین داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہو کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نہ رہا ہو کیونکہ کافرون کو ابھی قدرت ہو کہ اپنا مال انکے ہاتھون سے نکال لین اور اسکا وجود ظاہر ہو کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک مین ہین تو ابھی انھین کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام بیان یہ ہو کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہونگے یا نہین کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہین ہوتے ہین اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت مین ہو اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہو چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر مین کہا کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے قول پر دار الحرب مین بٹوارہ نہین جائز ہو اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہو کہ دار الاسلام مین تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہو کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہو مگر یہ دلیل جائز نہونے پر موثر نہین ہو تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی - **قال والردء والمقاتل في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وكذا اذا لم يقاتل لمرض او غيره لما ذكرنا** - اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونون برابر ہین کیونکہ سبب مین دونون یکسان ہین اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اُتر جانا اور شافعی کے نزدیک معرکہ قتال مین حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہوچکا (بہرحال اسمین اتفاق ہو کہ مددگار بھی حصہ غنیمت مین بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہو) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت مین برابر ہو کیونکہ سبب مین دونون مساوی ہین - **واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي بعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدناه من الاصل وانما ينقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق شركة المدد** - اور اگر غازیون نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام مین نہین نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب مین اُنسے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت مین اُنکے شریک ہونگے اسمین شافعی کا اختلاف ہو اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہو کہ غازیون نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام مین محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب مین امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینون باتون مین سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہو تو مددگارون کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا - **قال ولا حق لاهل سوق العسكر في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعي رح في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب حاله فارسا وراجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمر او تاويله ان يشهدها على قصد القتال** - اور بازاری لوگون کے واسطے غنیمت مین کچھ حق نہین یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہو تو بازاریون کے واسطے غنیمت مین کوئی حصہ نہوگا مگر اُس صورت مین کہ یہ لوگ بھی قتال کرین (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی - ع -) اور شافعی نے دوسرے قول مین کہا کہ

اُنکے واسطے بھی حصہ لگایا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہی جو واقعہ قتال مین حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمرؓ - اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہی) اور اسواسطے کہ بازاریون کی طرف سے بھی فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ اُنھون نے سوادِ لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قتال کے قصد سے اُنکا سرحد اُترنا نہین پایا گیا تو سبب ظاہری نہ دارد ہوا تو سبب حقیقی یعنے قتال معتبر ہوگا پس اگر اُسنے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اُسکی حالت ہو یعنے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہی یعنے شافعی کے واسطے حجت نہین اور تاویل اُسکی یہ ہی کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ مین حاضر ہوں

ثم تكن للامام حمولة تحمل عليها الغنائم قسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة في هذا ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لايجبرهم في رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابته في مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم في رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص - اگر دار الحرب مین امام کے پاس اسقدر باربرداریان نہون کہ اموال غنیمت لاد لاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیون مین اُسکو تقسیم کردے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام مین لاوین پھر سبھون سے واپس لیکر انمین حصہ رسد تقسیم کردے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری مین مذکور ہی اور اسمین غازیون کی رضامندی کی شرط نہین لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہی اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہی کہ اگر امام نے مال غنیمت مین ایسی باربرداریان پائین جنپر مال غنیمت لاد لیجائے تو اُنھین پر لاد کر دار الاسلام مین لاوے کیونکہ باربرداری مع مال کے غازیون کا ہی اور اسی طرح اگر بیت المال مین زاید باربرداریان ہون تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانون کا مال ہی اور اگر باربرداریان غازیون یا بعض کی ہون تو سیر صغیر کی روایت مین اُنپر جبر نہین کرسکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہی اور ایسا ہوگیا جیسے جنگل مین کسی کا جانور مرگیا اور اسکے ساتھی کے پاس اُسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہی تو اُسپر کرایہ کے واسطے جبر نہین کرسکتا اور سیر کبیر کی روایت مین غازیون پر جبر کریگا کیونکہ خاص ضرر اُٹھانے مین عام ضرر دور ہوتا ہی - ولايجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لاملك قبلها وفيه خلاف الشافعي رح وقد بينا الاصل - اور دار الحرب مین تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہین جائز ہی کیونکہ اس سے پہلے ملک نہین ہی اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہی اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کرچکے - ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلاحق له في الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث يجري في الملك ولاملك قبل الاحراز وانما الملك بعده وقال الشافعي رح من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده وقد بيناه - اور غازیون مین جو شخص دار الحرب مین مرگیا تو غنیمت مین اُسکا کچھ حق نہین ہی اور دار الاسلام مین غنیمت محفوظ ہوجانے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثون کی میراث ہی کیونکہ میراث تو ملکیت مین جاری ہوتی ہی اور احراز سے پہلے ملک نہین ہی بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہی اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اسمین غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کرچکے ہین - قال ولا باس بان يعلف العسكر في دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد الضعيف ارسل ولم يقيده بالحاجة وقد شرطها في رواية ولم يشترطها في الاخرى وجه الاولى انه مشترك بين الغانمين فلايباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدواب وجه الاخرى قوله عليه السلام في طعام خيبر كلوها

واعلفوها ولا تحملوها ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة وهو کونه فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فیها والمیرة منقطعة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه یستصحبه فانعدم دلیل الحاجة وقد تمس الیه الحاجة فیعتبر حقیقتها فیستعمل ثم یرده فی المغنم اذا استغنی عنه والدابة مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیه کالسمن والزیت - اور مضائقہ نہین کہ دار الحرب مین لشکر کو چارہ دین اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاوین کھاوین اور اس روایت مین یہ قید نہین لگائی کہ بضرورت ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت مین بشرط ضرورت یہ جائز ہی اور سیر کبیر مین ضرورت شرط نہین ہی اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہی یہ مال سب مجاہدین مین مشترک ہی تو اس سے انتفاع مباح نہین ہی مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑون اور چوپاؤن مین ہی اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ مین فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانورون کو کھلاؤ اور اسکو لاد مت لیجاؤ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہی اور دار الحرب مین ہونا دلیل حاجت ہی کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانورون کا چارہ وہان رہنے کی مدت تک ساتھ نہین لیجاتے ہین اور اناج کی رسد وہان پہونچنا منقطع ہی تو بوجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیارون کے کیونکہ غازی اُنکو اپنے ساتھ لیجاتا ہی تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیارون کی بھی حاجت ہوتی ہی تو حقیقی حاجت معتبر ہی پس ہتھیار کو استعمال مین لاوے پھر جب اُسکے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت مین واپس کردے اور جانور کا حکم مثل ہتھیارون کے ہی اور طعام سے مراد مانند روٹی وگوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہی - قال ویستعمل الحطب وفی بعض النسخ الطیب - اور لکڑیون کو جلانے کے کام مین لاوین اور بعض نسخون مین ہی کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام مین لاوین - ویدهنوا بالدهن ویوقحوا به الدابة لمساس الحاجة الی جمیع ذلک - اور اُنکو اختیار ہی کہ تیل کو استعمال مین لاوین اور جانور کے پیرون مین لگاوین کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہی - ویقاتلوا بما یجدونه من السلاح کل ذلک بلا قسمة وتاویله اذا احتاج الیه بان لم یکن له سلاح وقد بیناه - اور جو ہتھیار پاوین اسکو لیکر اُسکے ذریعہ سے قتال کرین اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہی اور اسکے معنی یہ ہین کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اُسکے پاس ہتھیار نہو اور ہم اسکو سابق مین بیان کرچکے ہین - ولا یجوز ان یبیعوا من ذلک شیئا ولا یتمولونه لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما قدمناه وانما هو اباحة وصار کالمباح له الطعام وقوله ولا یتمولونه اشارة الی انهم لا یبیعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الی ذلک فان باعه احدهم رد الثمن الی الغنیمة لانه بدل عین کانت للجماعة واما الثیاب والمتاع فیکره الانتفاع بها قبل القسمة من غیر حاجة للاشتراک الا انه یقسم الامام بینهم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب والدواب والمتاع لان المحرم یستباح للضرورة فالمکروه اولی وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متیقن بها فکان اولی بالرعایة ولم یذکر القسمة فی السلاح ولا فرق فی الحقیقة فانه اذا احتاج واحد یباح له الانتفاع فی الفصلین فان احتاج الکل یقسم فی الفصلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجة الیه فی فضول الحوائج - اور یہ نہین جائز ہی کہ ان چیزون مین سے کسی کو عوض سونے چاندی کے فروخت کرین اور نہ انکو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کرین کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہی اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہی اور یہ استعمال بطور اباحت ہی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کردیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کرین اسمین اشارہ ہی کہ سونے وچاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہین فروخت کرینگے کیونکہ اسکی کچھ ضرورت نہین ہی پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اُسکے دام لیکر مال غنیمت مین واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہی جسمین ایک جماعت کا حق ہی یا کپڑے و

متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اسمین سب غازیون کا شرکت ہے لیکن اگر غازیون
کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب مین انکے درمیان تقسیم کردے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح
ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولے مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی بالفعل
موجود ہین انکی حاجت یقینی ہے تو انھین کی رعایت اولی ہے اور امام محمد نے ہتھیارون مین تقسیم کا ذکر نہین کیا اور درحقیقت
کپڑے و ہتھیارون مین کچھ فرق نہین ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اُسکو کپڑے و ہتھیار دونون سے اپنا کام نکالنا مباح ہے
اور اگر کل غازیون کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونون کو امام تقسیم کردیگا بخلاف اسکے اگر پکڑی ہوئی عورتون کی
ضرورت ہوئی تو تقسیم نہین کریگا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہین بلکہ ضرورات زائدہ مین سے ہے ف۔ پس معلوم ہوا کہ طعام
وایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیارون کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناہ فی دار الحرب احرز باسلامہ
نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ہو
فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقۃ الیہ ید الظاہرین غلبۃ او ودیعۃ
فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحۃ محترمۃ ویدہ کیدہ ۔ اور کافرون مین سے جو شخص کہ دار الحرب مین مسلمان ہوگیا تو اُسنے
اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کرلیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہین ہے اور دوم اُسنے
اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کرلیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہین اور اُسنے ایسے مال کو بھی محفوظ کرلیا جو
اُسکے قبضہ مین ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنے مال اُسکے پاس ہے تو یہ مال اُسی کا
ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسلا وابوداؤد واحمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیون کے قبضہ سے پہلے اسکا
حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اُسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر
قبضہ محترم صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اُسکا قبضہ مانند قبضۂ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فعقارہ فیٔ
وقال الشافعی رح ہو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار وسلطانہا اذ ہو من جملۃ
دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح الآخر وفی قول محمد رح وہو قول
ابی یوسف رح الاول ہو کغیرہ من الاموال بناء علی ان الید حقیقۃ لا تثبت علی العقار عندہما وعند محمد رح
یثبت۔ اور اگر ہم لوگ دار الحرب پر غالب ہوے تو اُسکا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی (و مالک
واحمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اُسی کا ہوگا کیونکہ وہ اُسکے قبضہ مین ہے تو مثل مال منقولہ کے ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال
غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ مین ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اُسکے قبضہ
مین نہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول ابو یوسف کا ہے اور امام ابو یوسف کے قول اول
اور قول محمد مین غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ وابو یوسف کے
نزدیک حقیقی قبضہ نہین ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فیٔ لانہا کافرۃ حربیۃ لا تتبعہ
فی الاسلام۔ اور اس نومسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت مین ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام مین اپنے
شوہر کی تابع نہین ہوگی۔ وکذا حملہا فیٔ خلافا للشافعی رح ہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤہا
فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور
اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنے شوہر اگرچہ مسلمان ہوگیا لیکن اسکی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اُسکی زوجہ کے مال
غنیمت ہو جائیگا اور اسمین امام شافعی اختلاف کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاویگا جیسے وہ

بچہ جو پیدا ہوچکا ہو مسلمان شمار ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ حمل ابھی اس عورت کا جزء ہو تو عورت کے رقیق ہونے کے
ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہو کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے
جو پیدا ہوچکا کیونکہ وہ آزاد ہو کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی - و اولادہ الکبار
فئ لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ - اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور انمین
تابع ہونا در ہو - ومن قاتل من عبیدہ فئ لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم - اور اسکے
غلاموں میں سے جسنے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہو کیونکہ جب اُسنے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اُسکے قبضہ سے نکل گیا تو
دار الحرب والوں کے تابع ہوگیا - وما کان من مالہ فی ید حربی فہو فئ غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست بمحترمۃ
اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہو خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ
کچھ قبضۂ محترمہ نہیں ہو - وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فہو فئ عند ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح لا یکون فیا قال
العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف
مع قول محمد رح لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح
فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل
لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا
للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ - اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو
وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہو اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں
اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہو اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابویوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہو یعنے صاحبین کے
نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ مال اُسکے نفس کے تابع ہو حالانکہ اُسکا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ
ہوگیا تو مال بھی اُسکے تابع ہو کر محفوظ ہوگیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ مال دراصل مباح ہو تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں
آجاتا ہو تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُسکا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہو لیکن دراصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہو کیونکہ وہ
مکلف ہو اور تعرض جہاد مباح ہوتا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُسکے مسلمان ہو جانے سے مرتفع ہوگیا بخلاف مال کے کیونکہ
وہ اسواسطے پیدا کیا گیا ہو کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہو اور وہ حکما اسکے قبضہ میں بھی نہیں
ہو تو اُسکا محترم ہونا ثابت ہوا - واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منہا لان
الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارہا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی
دار الاسلام - اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آدین تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاوین
اور نہ خود اُسمین سے کھاوین کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں
کا حق اور زیادہ مضبوط ہوگیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اُسکا حصہ میراث ہوتا ہو اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہو
ومن فضل معہ علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ - اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت
میں واپس کردے - معناہ اذا لم تقسم - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو - یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ
دار الحرب میں تقسیم کردیا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہو اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت
کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بچ رہا ہو وہ اسکو غنیمت
میں واپس کردے - وعن الشافعی مثل قولنا - اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہو - وعنہ انہ

لا یرد اعتبارا بالمتلصص - اور شافعی رح سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہین کرے بقیاس متلصص کے ف - متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دارالحرب مین جاکر کافرون کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنکو قوت منعت نہین ہی بدون اجازت امام کے دارالحرب مین گیا اور وہان سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہی اسمین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا - اسواسطے کہ وہ غنیمت نہین ہی کیونکہ غنیمت وہ ہی جو قہر سے لیجاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہین بلکہ گویا مباح چیز ہی جسپر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہلے پہونچا ع - جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ہی کہ جسنے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہوگیا - تو یہ دانہ واناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہی - ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہوگئی ف - یعنی یہ دانہ واناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دارالحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہی اور اب ضرورت نہین رہی تو غنیمت مین واپس دے - بخلاف المتلصص لانہ کان احق بہ قبل الاحراز فکذا بعدہ - بخلاف متلصص کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دارالاسلام مین لانے سے پہلے بھی خود ہی اسکا مستحق تھا تو دارالاسلام مین لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہی ف - پس اسپر قیاس نہین ہوسکتا - وبعد القسمة تصدقوا بہ ان کانوا اغنیاء وانتفعوا بہ ان کانوا محاویج - اور اگر دارالحرب مین یہ غلہ امام نے انہین تقسیم کردیا تھا (پھر دارالحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود تونگر ہون تو بچے ہوے کو صدقہ کردین اور اگر محتاج ہون تو اس سے خود نفع اٹھاوین ف - کیونکہ دارالحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اسقدر غلہ اسکو بلاضرورت ملا ہی پس وہ اسکو روا نہین ہی بلکہ اسمین غازیون کا حق ہی لیکن اگر مرد محتاج ہی تو اس سے نفع اٹھاوے - لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین - کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم مین ہوگیا اسواسطے کہ غازیون کو واپس دینا محال ہی ف - رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام مین لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انھون نے غنیمت مین واپس نکیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا - فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم - پھر اگر دارالاسلام مین لانے کے بعد بچے ہوے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت مین واپس کرین بشرطیکہ دارالحرب مین امام نے غلہ کی تقسیم نکی ہو - وان قسمت الغنیمة فالغنی تصدق بقیمتہ والفقیر لاشئ علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ - اور اگر دارالحرب مین یہ مال ان لوگون مین تقسیم کردیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہی کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہی اسکی قیمت فقیرون کو صدقہ کردے اور اگر خود فقیر ہو تو اسپر کچھ صدقہ کرنا لازم نہین ہی کیونکہ اسکی قیمت بجاے اصل کے قائم ہی تو اصل کا حکم لے لیا ف - یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ مین لاوے اور صدقہ نکرے اسیطرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہی وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہین ہی بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خرچ کیا -

فصل فی کیفیة القسمة - یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان مین ہی - قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج خمسها - لقولہ تعالی فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس - قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت مین سے پانچوان حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ - یعنی غنیمت مین سے اللہ تعالی کے واسطے پانچوان حصہ ہی اور رسول کے واسطے پس پانچوان حصہ مستثنی کیا ف - یہ دسوان پارہ شروع مین ہی اور اللہ تعالی نے اپنا نام پاک صرف تعظیم وتکریم کے واسطے ذکر فرمایا - اور مراد رسول اللہ صلعم واہل قرابت ویتیم بچہ ومساکین وابن السبیل ہین جیسا کہ آیت مین مصرح ہی - الحاصل تقسیم کا کام کرد امام کرے اور اول اسمین سے پانچوان حصہ نکال لے - ویقسم اربعة اخماس بین الغانمین - اور باقی چار پانچوین حصے غنیمت حاصل کرنے والون کے درمیان تقسیم کردے ف -

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیون مین اسطرح تقسیم کرے جیسے آیندہ مذکور
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیون کے ہین - لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصون کو غانمین مین تقسیم کردیا ف - چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس مین مرفوع ہے کہ پانچوان
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین مین تقسیم کیا - ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا - ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم - عند ابی حنیفۃ رح - پھر سوار کے واسطے اسمین سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابوحنیفہ
کا قول ہے وقالا للفارس ثلثۃ اسہم وہو قول الشافعی - اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہین
اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف - اور یہی مالک واحمد واکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار مین ابوحنیفہ رح
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت مین اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ روایت
کیا - پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اسکو نہین لیتے ہین بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہین
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے - لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما - اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف - رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
ت - ولان الاستحقاق بالغناء - اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے ف - یعنی لڑائی مین جسقدر
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اُسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے - وغناوہ علی ثلثۃ امثال الراجل - اور سوار کا تین
پیدلون کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے - لانہ للکر والفر والثبات - کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے - والراجل للثبات لاغیر - اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہین کرسکتا ف
یعنی پیدل جہان ہے وہان سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہین ہوسکتی ہے بخلاف سوار کے کہ مستعد ہو
حملہ کرکے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے اُٹھ آیا
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہین ہے - پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت کا مستحق ہے
ولابی حنیفۃ رح ما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی الفارس سہمین والراجل سہما - اور امام ابوحنیفہ رح
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیے اور پیدل کو ایک حصہ دیا
ف - لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے یعنی پائی نہین جاتی ہے بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند
مین اسکے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما - یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا - وروی نحوہ بطرق اخرعنہ ضعف یہی طبرانی وغیرہ کی روایت مین ہے لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہین پایا حتی کہ اسپر جزم کیا اور کہا فتعارض فعلاہ - پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دونون
فعل متعارض ہوئے ف - ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول صحاح مین موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہین ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ
روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ مین آیا وہ ضعف ووہم وجرح سے خالی نہین تو معارضہ قائم نہوگا کیونکہ اصول مین مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے قوت مین مساوات شرط ہے - م - لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا فیرجع الی قولہ - یعنی
جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا ف - اور فعل سے استدلال اور معارضہ

کے نہین ہوسکتا- **وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم**- اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہی ف- لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہین ملتی ہی اور جسنے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہی- بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہی کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماؤل ہی **کیف وقد روی عن ابن عمران النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما**- اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف- اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطرق متعددہ روایت کیا- اور یہ اسانید ثقات ہین لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہی اور حق یہ ہی کہ اجمت واقدی کی روایت ابن عمر رض سے یہی ہی کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہی- **واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ**- اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونون روایتین باہم متعارض ہوئین تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف- یعنی ابن عباس رض کی روایت کو ترجیح ہوئی- لیکن مخفی نہین کہ ابن عباس رض کی روایت مین بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہین ہوسکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ مین ہی اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی مین ہی اور صحیحین کی روایات اصح ماثوری ہین پھر معارضہ نہ رہا شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد مین ثقات مثل روایت بخاری ہین تو ہم اسکو نہین مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہین چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کرچکے ہین بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہی چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ و ابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلعم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما- یہ اسناد ثقات صحیحین ہی اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہی کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہی یعنے للفارس ثلثۃ اسہم- یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہین لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے- ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہین- پھر متابعت مین دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلی ثنا ابن وہب اخبرنی عبید اللہ بن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہی بس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہی اور اسناد ثقہ ہی بس اگر دوسری روایت جسمین سوار کے واسطے تین حصہ ہین اصح مانی جاوے تو بھی ان دونون کو تطبیق کرنا بہتر ہی بہ نسبت اسکے کہ ایک کو ترک کیا جاوے لہذا ہمنے دونون مین اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت مین سوار کے واسطے تین حصہ ہین وہ بطور عطیہ نفل کی ہی اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہی کیونکہ سوار مین کر و فر زیادہ ہی تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا- **ولان الکر والفر جنس واحد فیکون غناؤہ مثلے غناء الراجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ لتعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ**- اسواسطے کہ آگے بڑھکر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونون ایک ہی جنس ہین (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہی کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے مین لڑائی کا کوئی فائدہ نہین) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے لڑائی کا دو چند نفع ہی تو پیدل پر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہی یعنے یہ حساب ٹھیک نہین ہوسکتا کہ پیدل سے سوار نے کسقدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچاننا متعذر ہی تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار کے لئے

دو سبب ظاہر ہین ایک اُسکی ذات اور دوسرا اُسکا گھوڑا اور پیدل مین ایک سبب صرف اُسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق پیدل سے دوچند ہوا- ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رح یسہم لفرسین لما روی ان النبی علیہ السلام اسہم لفرسین- اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول مالک و شافعی کا ہی اور یہی ظاہر الروایۃ ہی- مت-) اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکو دو گھوڑون کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہی) کیونکہ آن حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑون کا حصہ دیا- ف- چنانچہ ابو عمرہ بشیر ابن عمر ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑون کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس مین نے پانچ حصہ پائے- رواہ الدارقطنی- اور مکحول سے روایت ہی کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر مین دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے دیے- رواہ عبد الرزاق مرسلاً- ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الآخر ولہما ان البراء بن اوس قاد فرسین ولم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد- اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہی تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا- ف- یہ حدیث غریب ہی بلکہ اسکے برعکس واقدی نے مغازی مین اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ مین براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہی اور امام مالک نے موطا مین کہا کہ مین نے نہین سُنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو- مت- اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہی اگرچہ اوزاعی نے اسکو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جنکا نام سکب و ضرب و مرتجز تھا لے گئے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا- مت- ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب الظاہر مفضیا الی القتال علیہما فیسہم لواحد- اور اسواسطے کہ دو گھوڑون سے ایک بارگی قتال نہین ممکن ہی تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونون پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا ولہذا لا یسہم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علے التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہمین وہو راجل- اور اسی وجہ سے تین گھوڑون کا حصہ بالاتفاق نہین دیا جاتا ہی اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہی جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے- ف- جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ مین مذکور ہی والبراذین والعتاق سواء لان الارہاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالے ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والہجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منہما منفعۃ معتبرۃ فاستویا- اور دوغلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونون حصہ مین برابر ہین کیونکہ قرآن مین خوف دلانا گھوڑون کی جنس یعنے خیل کی طرف مضاف ہی چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم- یعنی اور جیسا کہ گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالی کے دشمنون اور اپنے دشمنون کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط ماں عربی ہو اور جسکا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہی اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے مین زیادہ قوی ہوتا ہی تو دوغلے گھوڑے مین صبر زیادہ ہی کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہی تو دونون قسم مین ہر ایک مین ایک معتبر منفعت موجود ہی تو دونون برابر ہو گئے- ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سہم الفرسان ومن دخل راجلا

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة رح
في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب
له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت
وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر تعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال
ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة
القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على
قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم
الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان
اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده
بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باعه في حالة القتال عند البعض
والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب مین سوار داخل
ہوا پھر اُسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اُسنے گھوڑا خریدا تو
وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہی اور شافعی کے نزدیک دونون صورتون مین جواب برعکس ہی (اور یہی قول مالک و احمد ہی) اور یہی
ابن المبارک نے ابوحنیفہ سے دوسری صورت مین روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سوارون
کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہی) اور حاصل یہ ہی کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اُترنے کی حالت معتبر ہی اور شافعی
کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہی اور دلیل شافعی یہ ہی کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہی تو اُسی وقت کا حال
ہر شخص کا معتبر ہوگا اور سرحد سے اُترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہی جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہی اس سے
وقوف نہین ہو سکتا تو سرحد سے اُترنا اُسکے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف
ہونے کی دلیل ہی اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو اُن لوگون کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال مین حاضر ہین کیونکہ یہ قتال
سے زیادہ قریب ہین (پس سرحد سے اُترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ سرحد سے اُترنا خود قتال ہی کیونکہ اس سے کافرون کو
خوف لاحق ہو جاتا ہی اور اسکے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہی حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہین ہی (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جائے
تو وہ بالاتفاق سوار ہی) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہی اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہی
کیونکہ وہ صفون کے بھڑ جانے کا وقت ہی (تو ہر ایک اپنی لڑائی مین ہمہ تن متوجہ ہی اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو
نہین دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گذرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی بقتال ہی جبکہ وہ قتال کے قصد پر ہو
تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اُترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہی - اور اگر سرحد سے اُترنے
کے وقت سوار ہی مگر قتال مین بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل قتال کیا تو بالاتفاق وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی - اور اگر سوار داخل
ہوا پھر اُسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ وہ سوارون کے حصہ کا مستحق
ہوگا بدین نظر کہ وہ سرحد سے اُترنے مین سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہی کہ پیدلون کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات
کرنے مین یہ دلیل موجود ہی کہ سرحد سے اُترتے وقت اُسکا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہین تھا - اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے
بعد اپنا گھوڑا فروخت کیا تو اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اگر اُسنے لڑائی کی حالت مین گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے
نزدیک اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اصح یہ ہی کہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہی کہ گھوڑے مین

اُسکی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا خطرہ تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسہم لمملوک ولا امرأۃ ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لہم علی حسب ما یری الامام لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسہم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لہم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود ولم یعطہم شیئا من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسہم لہم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اہل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولہذا لم یلحقہما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولی ولہ منعہ الا انہ یرضخ لہم تحریضا علی القتال مع اظہار انحطاط رتبتہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وتوہم عجزہ فیمنعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لہا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فیقام ہذا النوع من الاعانۃ مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضخ لہ اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیہ منفعۃ للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعۃ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانہ جہاد والاول لیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائیگا ولیکن بطور کھانے کے انکو بقدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ روایت ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں و غلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن اُنکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے اُنکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہی اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہی (اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہی اور غلام کو اُسکا مولی اجازت نہیں دیگا اور اگر اجازت دی تو اُسکو اختیار ہی کہ اُسکو منع کردے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہی کیونکہ اُسکے رقبت قائم ہی اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اسکا مولی اُسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جبہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہوگیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اُسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی خدمت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہی تو اسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہی بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کرسکتا ہی اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جبہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اسمیں مسلمانوں کی منفعت ہی لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اُسنے صرف قتال کیا تو جو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہونچایا جائیگا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہی حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کیجائیگی۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثۃ اسہم سہم للیتامی وسہم للمساکین وسہم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیہم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائہم وقال الشافعی رح لہم خمس الخمس یستوی فیہ غنیہم وفقیرہم ویقسم بینہم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدين رضہ قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت فى حق من يثبت فى حقه المعوض وهم الفقراء والنبى عليه السلام اعطاهم للنصرة الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معى هكذا فى الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لیے جنمیں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور دیگر اہل قرابت کو نہیں دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انمیں تونگر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملیگا یعنے بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذی القربیٰ یعنے اور صاحب قرابت کے واسطے ہے پس صاحب قرابت سبکو شامل ہے کوئی تفصیل تونگر و محتاج کی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جیسے ہمنے بیان کیا اور انھیں کی پیشوائی ہمکو کافی ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم بیشک اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے لوگوں کا میل کچیل گروہ رکھا ہے یعنے زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اسکے عوض تمکو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور عوض انھیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جنکے حق میں اصل معوض ثابت ہوا اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنے اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہذا انکو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانۂ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے ف۔ رہا یہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ و اسکے رسول اور صاحب قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا اسکا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذكر الله تعالى فى الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبى عليه السلام سقط بموته كما سقط الصفى لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسالة بعده والصفى شئ كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعى يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنے کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکی وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریفہ سے اسکے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہیں لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند فرماویں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائیگا

اگر اُنکے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف۔ یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ اُنمین سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچوین حصہ کو تین ہی ٹکڑون پر تقسیم کیا۔ مف وسہم ذوی القربی کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رح سہم الفقیر منہم ساقط ایضا لما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما روی ان عمر رض اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مین اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہین اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت مین محتاجون کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اُس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے یعنے خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ مین بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہین یعنے محتاجی دیکھکر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اُسکے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور پہلی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگرون کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیمون ومسکینون وابن السبیل مین داخل ہین ف۔ بلکہ مقدم ہین جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذو اشیاء لم یخمس لان الغنیمۃ ہو ماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم نصرہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب مین غارتگری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور اُنھون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسکا پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہر وغلبہ سے لیجاوے نہ وہ کہ اُچکا پن وچوری سے حاصل ہو اور پانچوان حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی باجازت امام داخل ہوئے ہون تو اُنکے حاصل کیے ہوئے مال مین دو روایتین ہین (ایک مین خمس لیا جاوے اور دوسری مین نہین) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگارون سے اُنکی مدد کا التزام کیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہوگئے جنکو قوت سنعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعۃ لہا منعۃ فاخذوا شیئا خمس وان لم یاذن لہم الامام لانہ ماخوذ قہرا وغلبۃ ولانہ یجب علی الامام ان ینصرہم اذ لو خذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانہ لا یجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت سنعت حاصل ہے اور اُنھون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسمین سے پانچوان حصہ لیا جائیگا اگرچہ اُن لوگون کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلیے کہ جو کچھ اُنھون نے حاصل کیا وہ بطور قہر وغلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اسلیے کہ امام پر اُنکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر اُنکی مددگاری ترک کرے تو اسمین مسلمانون کے حق مین ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیون کے کہ اُنکی مددگاری کرنا امام پر واجب نہین ہے۔

فصل فی التنفیل۔ یہ فصل تنفیل کے بیان مین ہے ف۔ نفل بمعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسیکو اُسکے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ینفل الامام فی حال القتال ویحرض علی القتال فیقول

من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض
مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل
بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله
مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافروں سے قتال
کی حالت میں تنفیل کرکے انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسنے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اُسی کے واسطے ہے
اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہیے اُس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے
واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر
آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے
لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر
چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل لاؤ سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار
اُسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ **ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام**۔ اور اموال غنیمت
دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کریگا۔ **لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز**۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے
اسمیں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہوگیا۔ **قال الا من الخمس**۔ باستثنائے خمس کے ف۔ یعنی امام کو یہ اختیار
نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ **لانه لا حق للغانمين في الخمس**۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں
کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ **واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال
الشافعي رح السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله
سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر غناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه
وبين غيره ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام
لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع
ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه وزيادة الغناء لا يعتبر في جنس واحد كما ذكرناه**۔ اور جب یہ ہوا کہ اگر
مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اسمیں برابر
ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اُسکو حصہ دیا جائیگا اور اُسنے کافر
مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اُسکا سامان قاتل کے واسطے ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے
کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اسلیے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ
ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسنے بہت فائدہ پہنچایا پس اُسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے
درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم
کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے
واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اُس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ دو باتوں کو محتمل ہے ایک
یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اسکو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل
کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے ف۔ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے نزدیک

سامان کا استحقاق دیتا ہو حتی کہ اگر بھاگنے کا فرکو یا سی کام مین مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہین ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہین تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر ہوگا لیکن مخفی نہین کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہین اور شیخ ابن الہمام نے دعوی کیا کہ متعدد طرق سے اسمین قوت حاصل ہوگئی اسوجہ سے ہمنے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن بیہقی نے دعوی کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہو اور اسی پر حکم قرار پاگیا فافہم واللہ تعالے اعلم-م- والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والالۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم و استبرأہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح لہ ان یطأہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہو جو اُسکے بدن پر کپڑے وہتیار ہون اور اُسکا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اُس سواری پر زین ولگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اُسکے جانور کی خرجی یا اُسکی کمر مین ہو یہ سب سامان مقتول ہو اور سوائے اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہین ہو اور جو چیز کہ اُسکے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہین ہو پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اوس سے باقی غازیون کا حق منقطع ہوگیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام مین آکر محفوظ ہوجائے چنانچہ ہم اسکو سابق مین بیان کرچکے ہین حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اُسی کی ہو پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اُسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کرلیا تو ابھی اُسکے ساتھ وطی کرنا یا اُسکو فروخت کرنا حلال نہین ہو اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد (ومالک وشافعی واحمد) نے کہا کہ اُسکو جائز ہو کہ اُس سے وطی کرے یا اُسکو فروخت کرے کیونکہ انکے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہو جیسے دار الحرب مین امام کی تقسیم کردینے مین اور حربی کافر سے خریدنے مین ملکیت ثابت ہوجاتی ہو اور اگر اُسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضایع کردیا تو بعض نے فرمایا کہ اسمین بھی یہی اختلاف ہو ف یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافرون کے غالب ہونے کے بیان مین ہو- واذا غلب الترک علی الروم فسبوہم واخذوا اموالہم ملکوہا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وہو السبب علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالے- اگر تاتاری کافرون نے نصارای روم پر غلبہ پاکر انکو قید کرلیا اور اُنکے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہوگئے کیونکہ انھون نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہو چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے- فان غلبنا علی الترک حل لنا ما یجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکہم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوہا بدارہم ملکوہا وقال الشافعی رح لا یملکونہا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتہاء والمحظور لا ینتہض سببا للملک علی ما عرف من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی

اموالہم وہذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا ومالا والمحظور لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وہو الثواب الآجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہی وہ ہمکو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہی جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہمکو چھین لینا جائز ہی اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لیگئے تو وے اُنکے مالک ہوجائینگے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہی) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار اُن مالوں کے مالک نہیں ہونگے کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہی خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لیجاویں اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہی چنانچہ اُنکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہوجائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ اُنکے اموال پر غالب ہوکر مالک ہوجاتے ہیں اور یہ جو ہمنے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اسواسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہوجاتا ہی کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالے خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہی کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہی پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہوگیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے کیونکہ غلبہ یہ ہی کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہی اُسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھکر کرامت کا سبب ہو یعنے آیندہ ثواب حاصل ہو تا تو چند روزہ ملک کے حق میں تیرا کیا گمان ہی ف۔ توضیح یہ ہی کہ اللہ عز وجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم واموالہم الآیۃ۔ یعنی یہ مال اُن مہاجرین فقیروں کے واسطے ہی جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکالدیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے خارج ہوگئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اُسکے ہاتھ میں نہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہی تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار غلبہ کرنے سے اُسکے مالک ہوجاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنے اللہ تعالے نے تمہارے واسطے پیدا کردیا جو کچھ زمین میں ہی الخ دلیل یہ ہی کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہی لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں تب جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اُسکا مال محترم ہی یعنے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہی اور یہ اسواسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اُس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافروں نے اُسپر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح ہوگیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہوجاتی ہی لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لیجاویں لہذا اگر لیجانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہوکر اُنسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہی اُسکو واپس دیجائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہی حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اسکا جواب یہ ہی کہ ہمنے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہی مگر اسوجہ سے حرام ہی کہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہی اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہی وہ ملک کا سبب ہوسکتی ہی خصوصاً جبکہ اسمین نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کرلیا تو وہ اسمین نماز ترک نہیں کریگا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہی لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اُسکو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولی ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہی۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدہا المالکون قبل القسمۃ فہی لہم بغیر شیء وان وجدوہا بعد القسمۃ اخذوہا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ فہو لک بغیر شیء وان وجدتہ بعد القسمۃ فہو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ

نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة - پھر اگر ان اون پر مسلمان غالب ہوے پھر مالکون نے تقسیم سے پہلے انکو پایا تو وے لوگ مفت اپنے اپنے مالون کو لے لینگے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لین کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ مین فرمایا کہ اگر تونے تقسیم سے پہلے اُسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہی اور اگر تونے بعد تقسیم کے اُسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہی - رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسناد ضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا - اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اُسکی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اُسکا لحاظ کرکے اُسکو لینے کا حق حاصل ہی لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے مین جس غازی کے حصہ سے لیتا ہی اُسکو ضرر پہونچیگا کیونکہ اُسکی ملک خاص زائل ہوتی ہی لہذا قیمت دیکر لے تاکہ دونون جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہی تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہی - وان دخل دار الحرب تاجر فاشتری ذلک واخرجه الی دار الاسلام فمالکه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذي اشتراه وان شاء ترکه لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا تری انه قد دفع العوض بمقابلته فکان اعتدال النظر فيما قلنا ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملک خاص فلا يزال الا بالقيمة ولو کان مغنوما وهو مثلي ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وکذا اذا کان موهوبا لا ياخذه لما بينا وکذا اذا کان مشتری بمثله قدرا ووصفا - اور اگر دار الحرب مین کوئی تاجر گیا اور جسکو حربی لوٹ لے گئے ہین اُسمین سے کوئی چیز خریدکر دار الاسلام مین لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہی چاہے اُن دامون کے عوض لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہی اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت سے لینے مین تاجر کا ضرر ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا ہی تو انصافی نظر اسی مین ہی جو ہمنے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہی چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خرید سے اور اگر حربیون نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اُسکے لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہی تو وہ زائل نکیجائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیون سے مسلمانون نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہی (جیسے سونا چاندی گیہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اُسکو مفت سے لے اور بعد تقسیم کے نہین لیگا کیونکہ اُسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہی اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ مین پایا ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ ہی اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اُسکے مثل چیز جو مقدار و وصف مین یکسان ہی دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا - قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الی دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولی ياخذه بالثمن الذي اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملک فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما تحولت الی الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه کما في الغصب اما ههنا الملک صحيح فافترقا - اور اگر کافرون نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اُسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام مین لایا پھر کسی نے اُسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اُسکی دیت وصول کرلی پس اگر مولاے اول اُسکو لینا چاہے تو ثمن یعنی دامون کو لے سکتا ہی جتنے کو اُسنے حربی سے خریدا پس دامون کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہی کہ مفت سے لینے مین مشتری کا ضرر ہی اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہین لے سکتا کیونکہ غلام مین مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنے اُسنے اپنی ملک مین یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولاے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اُسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ بالکل بیفائدہ ہی بعد ازان

کر انکو چھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہو گا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے اسواسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے (کیونکہ ملکیت تمام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اسمیں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا - وان اسروا عبدا فاشتراہ رجل بالف درہم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشتراہ رجل آخر بالف درہم فلیس للمولی الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ما ورد علی ملکہ وللمشتری الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ورد علی ملکہ ثم یاخذہ المالک القدیم بالفین ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فیاخذہ بہما وکذا اذا کان الماسور منہ الثانی غائبا لیس للاول ان یاخذہ اعتبارا بحال حضرتہ - اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو کسی مسلمان نے ہزار درم کو خرید لیکے دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اُس غلام کو قید کر لیا اور اُسکو دار الحرب میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اُسکو ہزار درم کو خریدا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے تو مالک اول دونوں داموں کے عوض لیگا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا - ولا یملک علینا اہل الحرب بالغلبۃ مدبرینا وامہات اولادنا ومکاتبینا واحرارنا ونملک علیہم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملک فی محلہ والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسہ وکذا من سواہ لانہ تثبت الحریۃ فیہ من وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزاء علی جنایتہم وجعلہم ارقاء ولا جنایۃ من ہؤلاء - اور کفار ہمپر غلبہ کرکے ہمارے مدبر وام ولد ومکاتب وآزادوں کے مالک نہیں ہوسکتے ہیں اور ہم اُن پر غالب ہوکر اُنکے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد ومدبر ومکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ اُنمیں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ اُنکے کفر کی سزا میں شرع نے اُنکی عصمت ساقط کرکے انکو رقیق کردیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے - واذا ابق عبد مسلم لمسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یملکوہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یملکونہ لان العصمۃ لحق المالک لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام ملکوہ ولہ انہ ظہرت یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہا لتحقق ید المولی علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد زالت ید المولی فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للملک بخلاف المتردد لان ید المولی باقیۃ لقیام ید اہل الدار فمنع ظہور یدہ واذا لم یثبت الملک لہم عند ابی حنیفۃ رح یاخذہ المالک القدیم بغیر شیئ موہوبا کان ومشتری او مغنوما قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یؤدی عوضہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغانمین وتعذر اجتماعہم ولیس لہ علی المالک جعل الآبق لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ - اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اُسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک نہونگے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جاوینگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اُسپر قائم ہوتا ہے حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہوگیا ولہذا اگر اُسکو دار الاسلام سے پکڑ لیتے تو بھی مالک ہو جاتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام سے نکلنے

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہوگیا کیونکہ اسکا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اسپر مولی کا قبضہ متحقق تھا
تاکہ مولی اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولی کا قبضہ اسپر سے زائل ہوگیا پس غلام کا ذاتی اختیار
ظاہر ہوگیا اور اپنی ذات مین معصوم محترم ہوگیا تو ملکیت کا محل نہین رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام مین مارا مارا
پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہوگا کیونکہ اُسپر مولے کا قبضہ باقی ہی اسلیئے کہ دارالاسلام والون کا قبضہ اسپر موجود ہی اُسلئے غلام کا اختیار
ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافرون کی ملک اسپر ثابت نہوئی تو مالک قدیم ہر صورت مین اُسکو مفت
لے لیگا خواہ کافرون سے اُسکو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت مین قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت
لیگا مگر جسکے حصہ مین آیا ہی بیت المال سے اُسکا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہین ہی اسلیئے کہ غازی لوگ
متفرق ہوگئے اور اُنکا مجتمع ہونا مشکل ہی اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اُسکا غلام پکڑلانے کا استحقاق مالک
قدیم پر نہین ہی کیونکہ یہ کام اُسنے اپنے واسطے کیا اسلیئے کہ اپنی زعم مین اُسکو وہ اپنی ملک جانتا تھا ف ــــ اور اگر
ذمی کا غلام اسطرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہی ع - وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء
لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا - اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافرون کے
یہان چلا گیا اور اُنھون نے اُسکو پکڑ لیا تو اُسکے مالک ہوجائینگے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا اسواسطے کہ ان جانورون کا
کوئی اختیار ذاتی نہین ہی جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہوجائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہی - وان
اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا - اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے
حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام مین لایا تو مالک قدیم انھین دامون کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے مین مشتری
کا ضرر ہی - فان ابق عبد الیہم وذہب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک
کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولے یاخذ العبد بغیر شئی والفرس والمتاع بالثمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح
وقالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا للحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد - پھر
اگر ہمارا کوئی غلام حربیون کے یہان بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافرون نے اُسکو مع گھوڑا و اسباب
گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُنسے خریدا اور دارالاسلام مین لایا تو مولاے قدیم کو اختیار ہی کہ غلام کو مفت لے اور
گھوڑے و اسباب کو دامون کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مع گھوڑے
و اسباب کے دامون کے عوض لے اور یہ ان چیزون کو مجتمع کرکے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہی اور ہمنے ہر فرد کا حکم پہلے بیان
کر دیا ف ــــ یعنی اکیلا غلام بھاگنے مین یہی حکم ہی تو مع گھوڑا و اسباب بھاگنے مین بھی یہی حکم ہی - واذا
دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا
لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین وہو البیع وقد انقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ
عبدا ولابی حنیفۃ رح ان تخلیص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وہو تباین الدارین
مقام العلۃ وہو الاعتاق تخلیصا لہ کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم
احد الزوجین فی دار الحرب - اگر حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور یہان سے کوئی مسلمان
یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب مین لے گیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہوجائیگا اور
صاحبین نے کہا کہ نہین آزاد ہوگا اسواسطے کہ حربی کا ذمی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا
دلیلنے حربی کا ذریعہ جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اُسکے دام حربی کو دیتا

ع-) اور اب حال یہ ہی کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکے قبضہ مین مملوک رہ گیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہی تو شرط کر لیتے دونون ملکون کی جدائی کو بجاے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے چھوٹ جاے جیسے درصورتیکہ دارالحرب مین عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض گذر جانے کو بجاے طلاق دینے کے قائم کرتے ہین ف تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبدالحربی ثم خرج الینا او ظہر علی الدار فہو حر وکذلک اذا خرج عبیدہم الی عسکر المسلمین فہم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتقہم وقال ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ بالخروج الینا مراغما لمولاہ او بالالتحاق بمنعۃ المسلمین اذا ظہر علی الدار واعتبار یدہ اولی من اعتبار ید المسلمین لانہا اسبق ثبوتا علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الی زیادۃ توکید وفی حقہم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی۔ اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان نکل آیا یا وہین تھا کہ مسلمانون نے دارالحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہی اور اسی طرح اگر حربیون کے غلام لوگ نکل کر مسلمانون کے لشکر مین آگئے تو سب آزاد ہین کیونکہ روایت ہی کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے لشکر مین آگئے تھے تو آپنے اُنکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی وروی ابوداؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولی کو ترک کر کے ہمارے یہان آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دارالحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانون کے لشکر مین مل جانے سے محفوظ ہوگیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولی ہی بہ نسبت اسکے کہ مسلمانون کا اُسپر قبضہ ثابت کیا جاے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اُس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہی اور مسلمانون کے قبضہ مین ابتداے ثبوت کی حاجت ہی تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولے ہی۔

باب المستأمن

یہ باب مستامن کے بیان مین ہی۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیون مین سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہان آیا یا ہمارے یہان سے کوئی تاجر امان لیکر حربیون کے یہان گیا تو وہ مستامن ہی اُسکو غدر وخیانت روا نہین ہی۔ واذا دخل المسلم دارالحرب تاجرا فلا یحل لہ ان یتعرض لشیئ من اموالہم ولا من دمائہم لانہ ضمن ان لایتعرض لہم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذ اموالہم او حبسہم او فعل غیرہ بعلم الملک ولم یمنعہ لانہم ہم الذین نقضوا العہد بخلاف الاسیر لانہ غیر مستامن فیباح لہ التعرض وان اطلقوہ طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دارالحرب مین داخل ہوا تو اُسکو حلال نہین ہی کہ کافرون کے مالون یا جانون سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافرون سے تعرض نہین کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہی اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہی لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ اسکے اموال چھین لیے یا اسکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی مین دوسرے کافرون نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہین روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہین رہا کیونکہ کافرون نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرلے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امان کا عہد نامہ نہین کیا ہی پس اُسکو ہر طرح کا تعرض مباح ہی اگرچہ کافرون نے اُسکو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج بہ ملکہ ملکا

محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیہ فیؤمر بالتصدق بہ وہذا لان الحظر لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافرون کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کرکے اُنکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام مین نکال لایا تو اُسکا مالک ہوگیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہی لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال مین ایک خبث پیدا کردیا تو اُسکو صدقہ کردینے کا حکم دیا جائیگا اور یہ اسواسطے ہی کہ حرمت بذریعۂ خارج ہونا اس امر کو منع نہین کرتا کہ سبب پیدا ہوجاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار مین بیان کرچکے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اذان ہو حربیا او غصب احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منہما علی صاحبہ بشیء اما الادانۃ فلان القضاء یعتمد الولایۃ ولا ولایۃ وقت الادانۃ اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانہ ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعالہ وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکا للذی غصبہ واستولی علیہ لمصادفتہ مالا غیر معصوم علی ما بیناہ وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا۔ اگر مسلمان دار الحرب مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی نے اُسکو اُدھار دیا یا اسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کرلیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا تو دونون مین سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت مین اسواسطے کچھ حکم نہوگا کہ حکم قاضی اُسوقت نافذ ہوتا ہی کہ جب اُسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہی ولایت نہین حاصل ہی کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہین کیا بلکہ صرف آیندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہی رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کرکے وہ اُسپر غالب ہوگیا کیونکہ اُسکا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہین ہی جیسا کہ ہم بیان کرچکے (یعنے دار الحرب کے لوگ اور اُنکا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہی) اسی طرح اگر دو حربیون نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونون امان لیکر ہمارے یہان آئے ہون (اور ہمارے قاضی کے یہان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہین کریگا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہی فقط یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اُسکا حکم ان لوگون پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہان حربیون نے معاملہ کیا ہی وہ دار الحرب ہی وہان قاضی کی ولایت نہین ہی اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونون حربی مسلمان ہوکر نہین آئے بلکہ صرف امان لیکر آئے ہین۔ ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینہما ولم یقض بالغصب اما المداینۃ فلانہا وقعت صحیحۃ لوقوعہا بالتراضی والولایۃ ثابتۃ حالۃ القضاء لالتزامہما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملکہ ولا خبث فی ملک الحربی حتی یؤمر بالرد۔ اور اگر دونون حربی مسلمان ہوکر دار الاسلام مین نکل آئے تو ان دونون کے درمیان قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنے قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہین کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہی کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلے کے دونون پر ولایت حاصل ہی کیونکہ مسلمان ہوکر ان دونون نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب مین حکم نہ دینا بوجہ مذکور بالا ہی کہ اُس حالت مین غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہوگیا اور حربی کی ملک مین کوئی ناپاکی نہین ہی تاکہ اُسکو پھیرنے کا حکم دیا جاے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا انہ ملکہ واما الامر بالرد فمرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد الملک لما قارنہ من المحرم وہو نقض العہد۔ اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب مین گیا اور اُسنے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہوکر دونون دار الاسلام مین آئے تو مسلمان کو از راہ دیانت کہا جائیگا کہ اُسکا مال مغصوبہ واپس کردے مگر قاضی اسپر حکم نہین کریگا پس قاضی کا حکم کرنا تو اُسی وجہ سے ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اُس مال محرم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کردے تو یہ اسوجہ سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہی اسکے ساتھ ملا ہوا ہی- واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطأ اما الكفارة فلاطلاق الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا يجب القصاص لانه لا يمكن استيفاؤه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفي الخطأ لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب مین داخل ہوے پھر وہان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطاء سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری کو نہین اُٹھانا پڑیگی اور خطا کی صورت مین اُسپر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنے قتل عمد مین بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا مین کفارہ واجب ہوتا بدلیل اطلاق کتاب ہی (یعنے کتاب الٰہی مین قتل خطا مین مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنے کوئی دار الاسلام کی خصوصیت نہین ہی چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة الآية یعنی جسنے کسی مومن کو خطاء سے قتل کیا تو اُسپر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہی الخ پس دار الاسلام مین یہ خطا ہو یا دار الحرب مین ہو اُسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا-) اور رہا دیت واجب ہونا یعنے قصاص ساقط ہوکر دیت لازم ہونا اسوجہ سے ہی کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام مین حاصل تھی وہ دار الحرب مین امان لیکر جانے سے باطل نہوئی پس تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی-) اور قصاص اسوجہ سے لازم نہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت وقوت کے ممکن نہین اور منعت بدون امام وجماعت مسلمین کے حاصل نہوگی اور دار الحرب مین یہ بات نہین پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہی اور صاحبین نے کہا کہ عمدا قتل کی صورت مین قاتل پر قصاص ہی اور یہی امام شافعی ومالک واحمد کا قول ہی) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال مین در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اسواسطے کہ عاقلہ یعنے مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہین برداشت کرتی ہی اور خطا کی صورت مین اگرچہ برداشت کرتی ہی لیکن یہان اُنپر دیت نہوگی کیونکہ دیت اُنپر اس سبب سے واجب ہوتی ہی کہ اپنی خطاوار کی حفاظت نہ چھوڑین حالانکہ یہان ملک دوسرا ہی یعنے دار الحرب ہی جہان اُنکو حفاظت کی طاقت نہین ہی- تو اُنپر دیت بھی نہوگی- وان كانا اسيرين فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسيرا فلا شيء على القاتل الا الكفارة في الخطأ عند ابي حنيفة رح وقالا في الاسيرين الدية في الخطأ والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستيمان على ما بيناه وامتناع القصاص لعدم المنعة وتجب الدية في ماله لما قلنا ولابي حنيفة رح ان بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فيبطل به الاحراز اصلا وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الخطأ بالكفارة لانه لا كفارة في العمد عندنا اور اگر دونون مسلمان جو دار الحرب مین داخل ہوے تھے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہین ہی سوائے اسکے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہی اور صاحبین نے کہا کہ دونون قیدیون کی صورت مین دیت واجب ہوگی خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اسواسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اسکی عصمت باطل نہین ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے معصوم رہتا ہی چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص ممتنع ہوا اسوجہ سے

کہ منعت نہین ہو اور دیت قاتل کے مال مین واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہین اُٹھاتے اور قتل خطا مین وہان حفاظت نہین کرسکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگیا کیونکہ وہ اُنکے ہاتھون مین مغلوب ہو اسی واسطے جہان وہ مقیم ہون یہ بھی مقیم ہوجائیگا اور جب وے سفر کرین یہ بھی مسافر ہوجائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگیا جو دار الحرب مین اسلام لاکر ہجرت کرکے ہمارے یہان نہین آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اسواسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد مین کفارہ نہین ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ مسئلہ سابق مین جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہو کہ یہان دونون قیدیون کی صورت مین بھی قتل عمد مین قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہین بلکہ دیت منصوص ہو لہذا ظاہر ہوتا ہو کہ مسئلہ سابق مین اختلاف نہین ہو اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہین کیا واللہ تعالے اعلم۔

فصل۔ حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنۃ ویقول لہ الامام ان اقمت تمام السنۃ وضعت علیک الجزیۃ والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامۃ دائمۃ فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیۃ لانہ یصیر عینا لہم وعونا علینا فیلتحق المضرۃ بالمسلمین ویمکن من الاقامۃ الیسیرۃ لان فی منعہا قطع المیرۃ والجلب وسد باب التجارۃ ففصلنا بینہما بسنۃ لانہا مدۃ تجب فیہا الجزیۃ فیکون الاقامۃ لمصلحۃ الجزیۃ ثم ان رجع بعد مقالۃ الامام قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ واذا مکث سنۃ فہو ذمی لانہ لما اقام سنۃ بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیۃ فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلک ما دون السنۃ کالشہر والشہرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہان امان لیکر داخل ہوا تو اُسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہان ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرماویگا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو مین تجھپر جزیہ رکھونگا اور اصل اس باب مین یہ ہو کہ حربی کو دار الاسلام مین دائمی اقامت کا قابو نہین دیا جائیگا مگر بطور غلام بنانے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ حربیون کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہمپر انکا مددگار ہوجائیگا تو مسلمانون کو مضرت پہونچیگی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اُسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے مین اناج ودیگر چیزون کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہوجائیگا پس ہمنے تھوڑی مدت اور بہت مدت مین ایک سال کا فصل رکھا ہو کیونکہ یہ ایسی مدت ہو کہ اسمین جزیہ واجب ہوتا ہو پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اُسپر جزیہ کی کوئی راہ نہین ہو اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو یعنے پھر اپنے وطن نہین جانے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہدیا پھر جب وہ ٹھہرا تو وہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہوگیا۔ اور امام کو اختیار ہو کہ سال سے کم مدت مین کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کردے۔ واذا اقامہا بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگو سے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہوجائیگا بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ اسنے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کرلیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب مین چلے جانے کے واسطے نہین چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمۃ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہین توڑا جاتا ہو۔ کیف وان فیہ قطع الجزیۃ وجعل ولدہ حربا علینا وفیہ مضرۃ بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے مین جزیہ گھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اسمین مسلمانون کے حق مین ضرر ہو۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لان خراج الارض بمنزلۃ خراج الرأس فاذا التزمہ صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانہ قد یشتریہا للتجارۃ واذا لزمہ خراج الارض فبعد ذلک تلزمہ الجزیۃ لسنۃ مستقبلۃ لانہ یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدۃ

من وقت وجوبه وقوله في الكتاب فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيتخرج عليه احكام جمة فلا يغفل عنه - پس اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام مین داخل ہوا پس اُسنے یہان کوئی زمین خراجی خریدی پھر جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہر پس جب اُسنے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دارالاسلام مین رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی بواسطے تجارت کے خریدی جاتی ہر اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اسکے بعد اُسپر آیندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آویگا یعنی لازم ہونے سے وہ ذمی ہوجائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب مین جو یہ فرمایا ہو کہ پھر جب اُسپر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا اس کلام مین صریح یہ شرط ہر کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے اُسپر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہین تو اسکو بھولنا نہ چاہیے - واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام - اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوئی پھر اُسنے ہمارے یہان کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہوگئی کیونکہ اُسنے اپنے شوہر کے تابع ہوکر یہان رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہوگئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور ہمارے ذمیون مین سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہر کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو واپس جاوے تو اس نکاح سے اُسنے اپنے اوپر یہان رہنے کا التزام نہین کیا - ولو ان حربيا دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر - اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک مین داخل ہوا پھر دارالحرب کو لوٹ گیا اور دارالاسلام مین کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دارالحرب سے لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہر کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہر اور دارالاسلام مین جو کچھ اسکا مال ہر وہ خطرہ مین ہر ف- یعنی یہ مال اسکے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہین ہوسکتا ہر - فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به - پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانون کے دارالحرب پر غالب ہونے مین قتل کیا گیا تو اُسکے قرضہ ساقط ہوگئے اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہوگئی کیونکہ ودیعت تو فی المعنی اُسکے ہاتھ مین ہر کیونکہ دارالاسلام مین جسکے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہر تو جیسے وہ خود غنیمت ہوگیا اُسکے تابع ہوکر ودیعت بھی غنیمت ہوگئی اب رہا وہ قرضہ جو دارالاسلام مین کسی قرضدار پر ہر اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہر کہ اُسپر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہر اور حربی کا مطالبہ ساقط ہوگیا پھر جس شخص پر قرضہ ہر اسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانون کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہر تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا - وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دارالحرب پر غالب نہین ہوے تو اسکا قرض و ودیعت جو کچھ دارالاسلام مین ہر اُسکے وارثون کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مرگیا تو بھی یہی حکم ہر کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوئی تو اُسکا مال بھی غنیمت نہوا کیونکہ دارالاسلام مین آنے کے واسطے جو اُسنے امان لی تھی وہ اُسکے مال کے حق مین باقی ہر

یعنی اُسکا قرضہ یا ودیعت اُسکو یا اُسکے بعد اُسکے وارثون کو واپس دیجائیگی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الاراضی التی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رح فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمر ومعاذ رض ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کرکے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانون کی مصلحتون مین صرف کیے جائینگے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہان سے لوگون کو نکالدیا اور مثل جزیہ کے ہین اور انمین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیہ و اراضی وخراج سب مین پانچوان حصہ لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت مین سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال مین رکھا گیا اور اسمین سے پانچوان حصہ نہین لیا گیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ مال ہرچہ مسلمانون کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیون کی لڑائی اور مسلمانون کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اسمین سے بنظر رعب کے پانچوین حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہین اور اس مال مین جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانون کے رعب سے حاصل ہوا تو اسمین پانچوان حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہین۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ہہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فیء اما المرأۃ واولادہ الکبار فظاہر لانہم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنہا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولادہ الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک وکذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فیبقی الکل فیئا وغنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا حالانکہ دار الحرب مین اُسکی زوجہ واولاد صغیر وکبیر ہے اور اُسکا مال جسمین سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام مین مسلمان ہوگیا پھر غازیون نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ حربی کفار بالغ ہین اور حربی کے مسلمان ہونے مین حربی کے تابع نہین ہوسکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جبتک پیدا ہوکر جدا نہین ہوا تب تک اپنی ماں کا جزو ہے اور رہی اُسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہوکر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت مین ہو حالانکہ باپ یہان دار الاسلام مین ہے اور اولاد صغیر دار الحرب مین ہے تو دونون حکومتون کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہین ہوسکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہوکر اپنی جان محفوظ کرنے سے اُسکے مال محفوظ نہونگے کیونکہ دونون ملک جدا ہین یعنی وہ خود دار الاسلام مین ہے اور اُسکے اموال دار الحرب مین ہین تو یہ سب غنیمت ہوگئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظہر علی الدار فاولادہ الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیء اما المرأۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب مین مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام مین آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہوکر آزاد مسلمان ہین کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت مین تھے اسلیے کہ ملک واحد ہی یعنے باپ اور یہ اولاد دونون دارالحرب مین ہین اور اُسکے مال مین سے جوکچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہی کیونکہ وہ محترم قبضہ مین ہی اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہی اور ماسوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہی پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہین اور اُسکے تابع نہین ہوسکتے ہین رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ مین ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہی کہ وہ مال محترم نہین ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہین ہی۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتلہ مسلم عمدا او خطاء ولہ ورثۃ مسلمون ہناک فلاشئی علیہ الا الکفارۃ فی الخطاء وقال الشافعی رح تجب الدیۃ فی الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق دما معصوما لوجود العاصم وہو الاسلام لکونہ مستجلبا للکرامۃ وہذا لان العصمۃ اصلہا المؤثمۃ لحصول اصل الزجر بہا وہی ثابتۃ اجماعا والمقومۃ کمال فیہ لکمال الامتناع بہ فیکون وصفا فیہ فیتعلق بما علق بہ الاصل ولنا قولہ تعالے فان کان من قوم عدو لکم وہو مؤمن فتحریر رقبۃ مؤمنۃ الآیۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونہ کل المذکور فینتفی غیرہ ولان العصمۃ المؤثمۃ بالآدمیۃ لان الآدمی خلق متحملا اعباء التکلیف والقیام بہا بحرمۃ التعرض والاموال تابعۃ لہا اما المقومۃ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوذن بجبر الفائت وذلک فی الاموال دون النفوس لان من شرطہ التماثل وہو فی المال دون النفس فکانت النفوس تابعۃ ثم العصمۃ المقومۃ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنعۃ فکذلک فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعۃ الکفرۃ لما انہ اوجب ابطالہا والمرتد والمستامن فی دارنا من اہل دارہم حکما لقصدہما الانتقال الیہا ۔ اگر دارالحرب مین کوئی حربی مسلمان ہوگیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمدًا یا خطاسے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دارالحرب مین موجود ہین تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت مین کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت مین توبہ و استغفار فرض ہی) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا مین قاتل پر دیت واجب ہی اور عمد مین قصاص واجب ہی کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہی کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہی اور یہ اسلیے ہی کہ عصمت در اصل گناہگار کرنے والی ہی کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہی (یعنے جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اُسکے قتل کرنے مین آدمی یقین کریگا کہ مین گنہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کریگا) اور یہ عصمت یہان بالاجماع ثابت ہی اور دیت لازم آنا اس عصمت مین کمال ہی کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھیگا (یعنے جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کریگا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑیگا تو کامل طور پر پرہیز کریگا) تو دیت لازم آنا اسمین وصف ہوگیا یعنے اصل کے ساتھ ایک وصف ہی تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہی اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمدًا قتل ہی تو گناہ و قصاص ہی اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آئیگی یہ تقریر دلیل شافعی رح ہی اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وہو مؤمن فتحریر رقبۃ مؤمنۃ الآیۃ یعنے اگر مقتول ایسی قوم مین سے ہو جو تمہارے دشمن ہین حالانکہ مقتول خود مومن ہی تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہی الآیۃ پس اللہ تعالے نے بردہ آزاد کرنا پوری سزا ئے واجب قرار دی پس لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہی کہ ایک بردہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت مین فاء جزا مذکور ہی یا اس نظر سے کہ جو جزا یہی مذکور ہی تو اسکے سوائے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہی وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہی

کیونکہ آدمی اسواسطے پیدا کیا گیا ہی کہ احکام شرع کو اُٹھاوے اور اُنپر قائم رہے باین طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہین اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو یہین اموال اصل ہین کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہی کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جاے اور ایسا کرنا مالون مین ہوسکتا ہی جانون مین نہین ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہی کہ جس چیز سے پورا کرتا ہی وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال مین موجود ہی جان مین نہین ممکن ہی پس خونبہا دینے مین اصل مال ہی اور جان اُسکی تابع ہی پھر جس نفس محترم کا مال سے خونبہا دیا جاتا ہی یہ وہی نفس ہی جو دار الاسلام مین محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانون سے قوت و منعت حاصل ہو پس یہی بات جانون مین بھی ہی لیکن شرع نے کافرون سے منعت معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافرون کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہی (و علی ہذا اگر دار الاسلام مین حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خونبہا ساقط نہوگا) کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک مین ہو وہ حکما حربی مین سے ہی کیونکہ ان دونون کا قصد یہی ہی کہ دار الحرب مین چلے جاوین - ومن قتل مسلما خطأ لا ولی لہ او قتل حربیا دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلۃ للامام وعلیہ الکفارۃ لانہ قتل نفسا معصومۃ خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومۃ ومعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لہ لانہ لا وارث لہ - اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جسکا کوئی وارث نہین ہی خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہی کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کرین اور قاتل پر کفارہ واجب ہی کیونکہ اُسنے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اسکا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہین یعنے شرعا قتل سے محفوظ ہین اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اسکے یہ معنی ہین کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہی کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہین ہی ف پھر یہ حکم اُس صورت مین ہی کہ اُسنے خطا سے قتل کیا ہو - وان کان عمدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومۃ والقتل عمد والولی معلوم وہو العامۃ او السلطان قال علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ وقولہ وان شاء اخذ الدیۃ معناہ بطریق الصلح لان موجب العمد وہو القود عینا وہذا لان الدیۃ انفع فی ہذہ المسألۃ من القود فلہذا کان لہ ولایۃ الصلح علی المال فلیس لہ ان یعفو لان الحق للعامۃ وولایتہ نظریۃ ولیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض - اور اگر عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہی چاہے قاتل کو قصاص مین قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہی کہ عام مسلمان یا سلطان ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسکا کوئی ولی نہین اُسکا سلطان ولی ہی اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہین کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہی پھر دیت جائز ہونا اسواسطے ہی کہ اس مسئلہ مین قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہی اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہی کہ قاتل سے مال پر صلح کرے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہین ہی کیونکہ حقیقت مین حق تمام مسلمانون کا ہی اور امام اُنکی طرف سے والی ہی اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہی اور مُفت اُنکا حق ساقط کرنے مین کچھ بھی مصلحت نہین ہی ف اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے مین کچھ تردد نہین ہی بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہین پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اُسکا ولی قرار پایا —

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان مین ہی - پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہی اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہی آیندہ مذکور ہی اور یہ زمین کا لگان

اور محصول گھر وارہ ہر اور ٹکس جو اس زمانہ مین لیا جاتا ہے وہ عشر وخراج دونون سے علاوہ ہے اور عشر مین صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر مین معنی عبادت ہین لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جسپر عشر ہوتا ہے اور جسپر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ قال ارض العرب کلہا ارض عشر وہی ما بین العذیب الے اقصی حجر بالیمن بمہرة الے حد الشام والسواد ارض خراج وہو ما بین العذیب الی عقبة حلوان ومن الثعلبة ویقال من العلث الی عبادان لان النبی علیہ السلام والخلفاء الراشدین لم یاخذوا الخراج من اراضی العرب ولانہ بمنزلة الفئ فلا یثبت فی اراضیہم کما لا یثبت فی رقابہم وہذا لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اہلہا علی الکفر کما فی سواد العراق ومشرکوا العرب لا یقبل منہم الا الاسلام او السیف وعمر رض حین فتح السواد وضع الخراج علیہا بمحضر من الصحابة رض ووضع علی مصر حین فتحہا عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة رض علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لیکر یمن مین مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض مین ریگ روان سے لیکر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض مین اور ثعلبہ سے لیکر اور کہا جاتا ہے کہ علث سے لیکر عبادان تک طول مین ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہین لیا ہے اور اسلیے کہ وہ بمنزلۂ فئ غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینون مین خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردنون مین نہین ثابت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاوین جیسے سواد عراق مین ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہین قبول ہوگا سواے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی مین اُس ملک پر خراج باندھا اور جب عمرو ابن العاص نے مصر فتح کیا تو اُسپر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے مین اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد مملوکة لاہلہا یجوز بیعہم لہا وتصرفہم فیہا لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقہرا لہ ان یقر اہلہا علیہا ویضع علیہا وعلی رؤسہم الخراج فتبقی الاراضی مملوکة لاہلہا وقد قدمناہ من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگون کی مملوکہ ہے حتے کہ اُنکا یہ زمین بیچنا اور اسمین تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر وغلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہے کہ وہان کے لوگون کو اُس زمین پر قائم رکھے اور اُنپر اور اُنکی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہان کی لوگون کی مملوک رہیگی اور ہم اسکو باب قسمة الغنائم مین پہلے بیان کر چکے۔ قال وکل ارض اسلم اہلہا او فتحت عنوة وقسمت بین الغانمین فہی ارض عشر لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادة وکذا ہو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہوگئے یا قہرا فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق مین عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اسمین عبادت کے معنی ہین اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ وکل ارض فتحت عنوة فاقر اہلہا علیہا فہی ارض خراج وکذا اذا صالحہم لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج الیق بہ ومکة مخصوصة من ہذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحہا عنوة وترکہا لاہلہا ولم یوظف الخراج۔ اور جو زمین بقہر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہان کے لوگ اُسپر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر اُن لوگون سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے

کر خاص کر لیا گیا ہی چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہان کے لوگون کو اُسپر برقرار رکھا اور انپر خراج نہین مقرر فرمایا - وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہا عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونموہا بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج - اور جامع صغیر مین ہی کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین مین نہرون کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہی اور جسمین نہرون کا پانی نہین پہونچا بلکہ وہین کوئی چشمہ یا کنوان نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہی کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہی اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہی تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا ف یعنی جیسا پانی ہو ویسا ہی حکم ہوگا - قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ یقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشیء یعطے لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار حتے یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم - جسنے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنے جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائے پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہی اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہی اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہی کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی - رواہ ابن عبد البر - کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہی جیسے فناء دار کو حکم دار ہی حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہی اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو لینا نہین جائز ہی اور بصرہ کے حق مین ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہی لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا - وقال محمد رح ان احیاہا ببیر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ او الفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ وکذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علے المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ - اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہان کنوان کھود کر یا چشمہ نکالکر اُسسے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤن مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤن کا کوئی مالک نہین ہی تو یہ زمین عشری ہی اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہی اور اگر ایسی نہرون کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و ایران عجم نے کھودا ہی جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہی کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہی اور اسلیے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہین ہی تو اسمین پانی کا اعتبار کیا جائیگا کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمین دلیل ہی کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا - قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من کل جریب یبلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

والرطاب بینہما والوظیفۃ تتفاوت بتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا - اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچا ہو اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہوں یعنے درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبید و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انھوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کرور ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا - قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہا فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شیء کان - اور انکے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمیں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جنمیں آپکا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ ادھیا کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کردیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جسکے گرد چہار دیواری اور اسکے اندر متفرق درخت خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کردیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو - فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہا الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ - پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کرسکتی ہے یعنے پیداوار سے لگان نکالنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کردے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی - رواہ البخاری - اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنہا او اصطلم الزرع آفۃ فلا خراج علیہ لانہ فات التمکن من الزراعۃ وہو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع آفۃ فات النماء التقدیری فی بعض الحول وکونہ نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوٰۃ او یدار الحکم علی الحقیقۃ عند خروج الخارج ۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ آیا یا اسکا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہونچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اُس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو نہ رہ گیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمو تقدیری یعنے زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہونچے تو سال کے بعض حصہ میں نمو تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمو ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوٰۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمو حقیقی پر مدار حکم ہو گیا ف یعنی نمو تقدیری تو نمو حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمو موجود ہوا تو خراج کا تعلق اسی حقیقی نمو سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہوگا ع۔ لیکن ادھر وجہ ہو جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے م۔ قال وان عطلہا صاحبہا فعلیہ الخراج لان التمکن کان ثابتا وہو الذی فوتہ قالوا من انتقل الی اخس الامرین من غیر عذر فعلیہ الخراج الاعلی لانہ ہو الذی ضیع الزیادۃ وہذا یعرف ولا یفتی بہ کیلا تتجرأ الظلمۃ علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اُس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اُس پر خراج واجب ہوگا کیونکہ اُسکو زراعت کی قدرت تھی اور اسنے خود ہی ضائع کی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اُسنے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جوار وغیرہ کے بوئے تو اُس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اُسنے زیادت کو کھویا اور یہ حکم پہچان لینا چاہیے اور اسکا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نکریں۔ ومن اسلم من اہل الخراج اخذ منہ الخراج علی حالہ لان فیہ معنی المؤنۃ فیعتبر مؤنۃ فی حالۃ البقاء فامکن ابقاؤہ علی المسلم ۔ اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر اُن میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اُس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ خراج میں بارخرچہ کے معنے ہیں تو حالت بقاء میں بھی اُسکو مؤنت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے ف۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی و یؤخذ منہ الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابۃ رض اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجہا فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج واداءہ للمسلم من غیر کراہۃ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اُس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورہ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور اُنکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی رح یجمع بینہما لانہما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسببین مختلفین فلا یتنافیان ولنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمۃ العدل والجور لم یجمع بینہما وکفی باجماعہم حجۃ ولان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوۃ وقہرا والعشر فی ارض اسلم اہلہا طوعا والوصفان لا یجتمعان فی ارض واحدۃ وسبب الحقین واحد وہو الارض النامیۃ الا انہ یعتبر فی العشر تحقیقا وفی الخراج تقدیرا ولہذا یضافان الی الارض وعلی ہذا الخلاف الزکوٰۃ مع احدہما۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنے فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائینگے کیونکہ یہ دو حق مختلف ہیں جو دو محل میں دو مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب

قوت پیدائش کے ہی اور عشر پیداوار پر بسبب تحقیقی پیدائش کے ہی) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین مین عشر و خراج دونون جمع نہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مسلمان کے امامون مین سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہین کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہی اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین مین واجب ہوتا ہی جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین مین واجب ہوتا ہی جہان کے لوگ بطوع خود مسلمان ہوے اور یہ دونون باتین ایک ہی زمین جمع نہین ہو سکتی ہین (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونون کا جمع کرنا مروی نہین ہی۔ مف۔) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہی یعنے پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہی کہ عشر مین تحقیقی پیداوار معتبر ہی اور خراج مین تقدیری پیداوار یعنے قدرت زراعت معتبر ہی اور حقیقۃ زمین ہی سبب ہی اسی واسطے دونون کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہی یعنے بولتے ہین کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرتے ہین ہی ف۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اسمین زکوۃ تجارت نہین بلکہ صرف عشر یا خراج ہی۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رض لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال مین زمین مین دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہین لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہین باندھا ہی برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جبھی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسوان حصہ لیا جاوے ف۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اسمین سے دسوان حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان مین ہی۔ جزیہ دو قسم ہی ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف نے دونون کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علے الف ومأتی حلۃ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہی ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جس پر دونون نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہی تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہین جائز ہی ف۔ واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر مین ادا کیا کرین اور باقی ماہ رجب مین ادا کیا کرین اور مسلمانون کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیارون سے تیس تیس بطور عاریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہان تک کہ واپس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہدم نکیا جائیگا اور انکا قس نہین نکالا جائیگا اور انکے دین مین کسی فتنہ مین نہین ڈالے جاوینگے جبتک کہ کوئی نئی بات نکرین یا سود نہ کھاوین۔ رواہ ابو داؤد۔ حلہ کے معنے ایک ازار اور ایک چادر ہی اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہین سوا اسکے کہ سدی رحمہ نے شاید ابن عباس رض کو نہین پایا لیکن حدیث حجت ہی۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہی جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعہا اذا غلب الامام علی الکفار واقرہم علی املاکہم اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافرون پر ابتداء کرکے باندھے جب امام ان کافرون پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی چھوڑے

ف۔ یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور انکو انکے گھروا راضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور انپر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع مین معروف ہی۔ فیضع علی الغنی الظاہر الغنی فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درہما یاخذ منہم فی کل شہر اربعۃ دراہم۔ پس ایسے تونگر پر جسکی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس درم باندھیگا کہ ہرماہ اسنے چار درم لیے جاوینگے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درہما فی کل شہر درہمین۔ اور متوسط حالت والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیگا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ وعلی الفقیر المعتمل اثنی عشر درہما۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہین ہی مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہی تو اسپر بارہ درم سالانہ باندھیگا۔ ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اسپر جزیہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اسپر جزیہ نہین اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابوجعفر رح کے ہر ملک کی عادت وعرف پڑھے پس جو شخص جس شہر مین مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہی۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہی۔ وہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہی۔ وقال الشافعی رح یضع علی کل حالم دینارا او مایعدل الدینار۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اسمین تونگر و فقیر دونون برابر ہین۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اسکے برابر معافرلے اور معافر ایک قسم کے یمنی کپڑے ہوتے ہین۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے ف۔ یعنے اس حکم مین آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگری کی نہین فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ مین سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتے لاتجب علی من لایجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وہذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذہبنا منقول عن عمر وعثمان وعلی رض ولم ینکر علیہم احد من المہاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض وہذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ما ہو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولہذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لاتؤخذ منہا الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہی کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہی حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہین جسکا قتل بسبب کفر کے نہین جائز ہی جیسے غیر بالغ بچے و عورتین پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونون کو شامل ہی اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہی اور مہاجرین انصار مین سے کسی نے انپر انکار نہین کیا ہی اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیئے ہی تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ اسلیے ہی کہ جزیہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہی اور یہ بلحاظ کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہی تو جو اسکے عوض لیا جاسے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہی یعنے صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہین لیا جاتا ہی ف۔ ابوداؤد و ترمذی و نسائی کی روایات مین ہر بالغ کا لفظ ہی اور عبدالرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداود مین ہر بالغ و بالغہ دونون مذکور ہین لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہی کیونکہ عورتون پر جزیہ نہین ہی اور جواب یہ ہی کہ جب اسناد صحیح ہی تو اس دلیل سے اُسکو غلط کہنا مقبول نہوگا بلکہ تاویل یہ ہی کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتون کو بھی شامل ہی جیسے بنی تغلب سے صلح مین ایسا ہی ہوا ہی۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اہل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جزیہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہون یا عجم ہون کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ
الآیۃ- یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہانتک کہ وے جزیہ دین الخ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا
ف یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا- رواہ البخاری- قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف
الشافعی رح ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالے وقاتلوھم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب
بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءھم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقھم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ
کل واحد منھما یشتمل علی سلب النفس منھم فانہ یکتسب ویؤدی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ- اور عجم کے
بت پرستون پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستون سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
اسمین خلاف کیا وہ کہتے ہین کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالے وقاتلوھم یعنے اللہ تعالی نے فرمایا کہ کافرون سے قتال
کرو اور یہ عام ہے سبکو شامل ہے خواہ عرب ہون یا عجم ہون لیکن قتال ترک کر کے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق مین ہمنے
قرآن سے جانا اور مجوس کے حق مین حدیث سے جانا تو ماسوائے انکے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنے قتال پر رہے
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستون کو رقیق بنانا جائز ہے تو انپر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ
باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فسادنکرین چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانون کو ادا کرتا ہے اور اسکا نان
نفقہ بھی اسکی کمائی سے ہوتا ہے- وان ظھر علیہم قبل ذلک فھم ونساؤھم وصبیانھم فیء لجواز استرقاقھم- اور
اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین انپر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتین و بچے مسلمانون کے واسطے
غنیمت ہین کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہے- ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
کفرھما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشا بین اظھرھم والقرآن نزل بلغتھم فالمعجزۃ
فی حقھم اظھر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ھدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین
الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا
اور عرب کے بت پرستون پر جزیہ نہین باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہین ہے خواہ عرب ہون یا عجم ہون کیونکہ ان دونون
کا کفر بہت سخت ہوگیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم انھین کے درمیان پیدا ہوئے
اور قرآن مجید انھین کی زبان مین نازل ہوا تو انکے حق مین معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہے کہ اسنے پہلے
اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی خوبیون پر واقف ہوا پھر اسنے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
اسلام یا تلوار کے کچھ نہین قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاوین اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
جاوینگے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی انکا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام
یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کرین تو قبول نہوگا- واذا ظھر علیہم فنساؤھم وصبیانھم فیء لان ابا بکر
الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیفۃ وصبیانھم لما ارتدوا وقسمھم بین الغانمین- اور جب اہل ایمان
نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتین اور بچے فقط مال غنیمت ہین کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتین اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ مین اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعوی کیا اور بعد وفات
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان
مرتدون پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابو دجانہ انصاری و نضر ابن انس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالےٰ نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ مین جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہین یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ **ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا** - اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں مین سے اسلام نہین لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورۂ بالا **ف** یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ **ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانہا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وہما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاہلیۃ** - اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہین ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مسلمین کے قتل کا بدلا ہے یا جہاد بن کے قتال مین مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہین کیجاتی ہین اور نہ انمین لڑائی کی لیاقت ہے **ف** پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہین ہے۔ **قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رأی** - اور لنجے پر جسکا کوئی عضو مارا ہوا اور اندھے پر جزیہ نہین ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہین اور نہ قابل قتل ہین یہی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت مین آیا کہ اگر اُسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی مین رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ **ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رض ولنا ان عثمان رض لم یوظفہا علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابۃ رض عنہم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل** - اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہین ہے جسکی کمائی اُسکی ذات سے زائد نہو اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اوپر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہین رکھا جو قابل کمائی نہین یا اُسکی کفایت سے بچتا نہین اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور مین جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہین باندھا جائیگا جو اُسکو برداشت نہین کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنے جزیہ بھی ایسے نفس پر نہین باندھا جائیگا جو اُسکو ادا نہین کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ **ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک** - اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہین رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ اُن لوگون کے حق مین عوض قتل ہے اور ہمارے حق مین عوض نصرت ہے یعنے یہ لوگ ہماری نصرت نہین کر سکتے تو اسکے عوض جزیہ دیتے ہین اور اس اعتبار کا لحاظ کے مملوک پر جزیہ واجب نہین ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا **ف** یعنی جزیہ جن لوگون سے لیا جاتا ہے اُسکا سبب دو امر ہین ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ جنگی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اُسپر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہین واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہین تو صرف امر اول رہگیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے مین شک ہے پس شک کی وجہ سے نہین واجب کیا جائیگا۔ **ولا یؤدی عنہم موالیہم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم** - اور ان غلامون کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہین ادا کرینگے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُنپر واجب ہو لیا

ولا توضع على الرهبان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكرههنا وذكر محمد رح عن ابي حنيفة رح انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رح وجه الوضع عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون المعتمل صحيحا ويكتفي بصحته في اكثر السنة - اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنے آبادی سے باہر اپنے حجرے میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو انپر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اُسنے خود ضائع کر دی تو ایسا ہوگیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور اُنپر جزیہ نہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُنپر قتل نہیں ہے جبکہ وے لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس انپر نہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے - ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي رح فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بكونه آدميا والذمي يسكن ملك نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى - اور جو ذمی کہ مسلمان ہوگیا اور اُسپر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہوگیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مرگیا تو بھی ساقط ہوگیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے اُنکی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اُسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہوگا جیسے اُسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہوجانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے (رواہ ابوداؤد والترمذی واحمد والدارقطنی - اور ابوداؤد نے سفیان ثوری سے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ ذمی جب مسلمان ہوجاوے تو اُسپر جزیہ نہیں - اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیے ہیں م) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہوجاتی ہے اور بعد مرنے کے اُسپر قائم نہیں کیجاتی ہے اور اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اسلیے مشروع ہے کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہوگئی اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنے وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اُسپر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہوگیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں - وان اجتمعت عليه الحولان تداخلت الجزيتان وفي الجامع الصغير ومن لم يؤخذ منه خراج راسه حتى مضت السنة وجاءت سنة اخرى لم يؤخذ وهذا عند ابي حنيفة رح

وقال ابو یوسف ومحمد رح یوخذ منہ وہو قول الشافعی رح وان مات عند تمام السنۃ لم یوخذ منہ فی قولہم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنۃ اما مسألۃ الموت فقد ذکرناہا وقیل خراج الارض علی ہذا الخلاف وقیل لا تداخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤہا تستوفی وقد امکن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانہ تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ رح انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا تقبل منہ لو بعث علی ید نائبہ فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعد وفی روایۃ یاخذ بتلبیبہ ویہزہ ویقول اعط الجزیۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ فثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانہا وجبت بدلا عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمد رح فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجاءت سنۃ اخری حملہ بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنۃ فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ہو مجری علی حقیقتہ والوجوب عند ابی حنیفۃ رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناہ فتعذر ایجابہ بعد مضی الحول فاوجبناہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونون جزیہ ایک مین ملجاینگے یعنے ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر مین مذکور ہی کہ جس شخص سے جزیہ نہین لیا گیا یہانتک کہ سال گذر کر دوسرا سال آگیا تو اُس سے گذشتہ جزیہ نہین لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ اُس سے جزیہ لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہی اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مرگیا تو بالاتفاق ان سب کے قول مین اُس سے گذشتہ جزیہ نہین لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مرگیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہی اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج مین بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ خراج مین بالاتفاق تداخل نہین ہوگا (یس اختلاف اس صورت مین ہی کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہوگئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک نہین ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہی اور چند عوض جب مجتمع ہو جائین اور انکا حاصل کرنا بھرپور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جاینگے اور یہان جو صورت ہی اسمین چند سال پے درپے گذرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہی کیونکہ کافر ہی بخلاف اسکے اگر مسلمان ہوگیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا مین یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہی تو سب روایتون سے اصح یہ ہی کہ قبول نہین کیا جاتا ہی بلکہ اُسکو یہی حکم دیا جاتا ہی کہ خود لاکر کھڑے ہوکر امام یا اُسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہی پیش کرے اور ایک روایت مین یہ آیا کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اُسکا کپڑا پکڑ کر ہلا دے اور کہے کہ اے ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یون کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہی اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہین تو باہم متداخل ہو جاتے ہین جیسے حدود مین ہی (مثلا ایک شخص نے کئی آدمیون کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعوی اُسپر مجتمع ہوگیا تو سب کے واسطے اُسکو ایک بار حد قذف ماری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیون کے حق مین جزیہ عوض قتل ہی اور ہمارے حق مین عوض نصرت ہی چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آیندہ کے واسطے

ہوتا ہی دزمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہی کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح
نصرت بھی آیندہ کے واسطے ہی کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہوچکی یعنے اب اُسکی حاجت نہین ہی جب
واضح ہوکہ امام محمدؒ نے جزیہ کے حق مین یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گذر جانے پر محمول کیا
یعنے دوسرا سال گذر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہی تو سال کا گذر جانا ضرور ہی تاکہ دونون سال کا جزیہ مجتمع ہوکر ساقط
ہوجائین اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہی یعنے دوسرا سال شروع ہوجانا مراد ہی اور امام
ابو حنیفہؒ کے نزدیک ابتداے سال مین جزیہ واجب ہوجاتا ہی تو دوسرا سال آتے ہی دونون سال کے جزیہ جمع ہوجاتے
اور اصح یہی ہی کہ ہمارے نزدیک شروع سال مین جزیہ واجب ہوجاتا ہی اور شافعیؒ کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال
مین واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہی یعنے قتل و نصرت تو اُسکا تحقق مستقبل ہی مین ہوسکتا ہی
جیساکہ ہم اوپر بیان کرچکے ہین تو سال کے ماضی ہوجانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہی پس ہمنے اسکو ابتداے
سال مین واجب ٹھہرایا۔

فصل۔ ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان مین۔ ولا یجوز احداث بیعۃ ولا کنیسۃ فی دار الاسلام لقولہ
علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسۃ والمراد احداثہا۔ جائز نہین ہی کہ دار الاسلام مین جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا
جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام مین خصی ہونا نہین ہی اور کنیسہ نہین ہی۔ اس سے مراد یہ ہی
کہ جدید کنیسہ بنانا نہین جائز ہی **ف** اس حدیث کو بیہقی و ابو عبیدہ نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہی اور بیعہ
عبادتگاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاریٰ یا اسکے برعکس ہی اور چونکہ نصرانیون مین سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو قاطع
وغیرہ سے بیکار کردیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائین پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیساکہ
حدیث صحیح مین ہی۔ م۔ وان انہدمت البیع والکنائس القدیمۃ اعادوہا لان الابنیۃ لا تبقی دائما ولما اقرہم الامام
فقد عہد الیہم الاعادۃ الا انہم لا یمکنون من نقلہا لانہ احداث فی الحقیقۃ والصومعۃ للتخلی فیہا بمنزلۃ البیعۃ
بخلاف موضع الصلوٰۃ فی البیت لانہ تبع للسکنے وہذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التی تقام
فیہا الشعائر فلا تعارض فی اظہار ما یخالفہا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القرے ایضا لان فیہا
بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر اہلہا اہل الذمۃ وفی ارض العرب
یمنعون من ذلک فی امصارہا وقراہا لقولہ علیہ السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم
ہوگئی تو اُسکو دوبارہ بنالین کیونکہ عمارت ہمیشہ نہین باقی رہتی ہی اور جب امام نے ذمیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے
کا عہد دیدیا لیکن ذمیون کو یہ قدرت نہین دیجائیگی کہ اُسکو شہر مین دوسری جگہ منتقل کرین کیونکہ درحقیقت جدید بنانے مین
داخل ہی اور اُنکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہین بنانے کی اجازت بھی نہ دیجائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہی بخلاف
اسکے گھر مین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہی کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہی اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہرون کے واسطے
ہی گاؤن کے واسطے نہین ہی کیونکہ اسلام شعائر شہرون ہی مین ظاہر کیے جاتے ہین تو انکے مخالف چیزون کے ظاہر کرنے
سے معارضہ نہین کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا کہ ہمارے دیار مین ذمیون کو دیہات مین بھی اس سے منع کیا جائیگا
کیونکہ ہمارے دیہات مین بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہین اور ابو حنیفہؒ سے جو ازکی روایت کوفہ کے دیہات مین ہی کیونکہ
وہان کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک مین شہرون و گاؤن سب مین ان باتون سے ممانعت کیجائیگی کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرہ عرب مین دو دین جمع نہین ہونگے **ف** رواہ مالک و اسحاق و عبد الرزاق وغیرہ

في الصلاح - قال ويؤخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا يركبون
الخيل ولا يعملون بالسلاح وفي الجامع الصغير ويؤخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج
التي هي كهيأة الاكف وانما يؤخذون بذلك اظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولان المسلم
يكرم والذمي يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين و
ذلك لا يجوز والعلامة يجب ان يكون خيطا غليظا من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الابريسم
فانه جفاء في حق اهل الاسلام ويجب ان يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل
على دورهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا يتركوا ان يركبوا الا للضرورة
واذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في جامع المسلمين فان لزمت ضرورة اتخذوا سروجا بالصفة التي تقدمت
ويمنعون عن لباس يختص به اهل العلم والزهد والشرف - اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس
وسواری وزین وٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہوں
اور ہتھیار نہ لگاویں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار
ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اسواسطے ہے کہ انکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے
کے مسلمان محفوظ رہیں اور اسواسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی اہانت کیجاتی ہے اور پہلے انکو اسلام
نہ کیا جائیگا اور انپر راستہ تنگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جاوے
اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جسکو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم
کی زنار نہو کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و
حماموں میں جدا کیجائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کردیجائیں تاکہ سائل
انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا کرے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذمیوں کو سواری کی
اجازت نہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں پھر اگر انکے
ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بناوے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو
عالموں و زاہدوں و شرفا کے ساتھ مخصوص ہے ف کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم رہیں - ومن
امتنع من الجزية او قتل مسلما او سب النبي عليه السلام او زنى بمسلمة لم ينتقض عهده لان الغاية التي
ينتهي بها القتال التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق وقال الشافعي رح سب النبي عليه السلام
يكون نقضا لانه لو كان مسلما ينقض ايمانه فكذا ينتقض امانه اذ عقد الذمة خلف عنه ولنا ان سب النبي
عليه السلام كفر منه والكفر المقارن لا يمنعه فالطاري لا يرفعه - اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے
کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ
نہیں ٹوٹیگا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرلے اور اسکو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہوتا اور
جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ
اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اسواسطے کہ امان کا عہد بجائے
ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہے اور ذمی بنانے کے
وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کریگا ف ہم

کہتا ہو کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانون کے اعتقاد کی اہانت ہو پس اس موذی
کا قتل اولی ہو اور در المنتقی مین ہو یہ حکم اسوقت ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نکرے اور اگر اُسنے اعلان
کیا یا عادت کرلی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ مین فتوی دیا جائیگا۔ کما فی رد المحتار۔ اور حدیث مین
ہو کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن
اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ مین ہون یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری
اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہو اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل
کرادیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کردیا اور عبدالرزاق
نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کردیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کرڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و
زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انہون نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ
جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اسکو خبر پہونچی کہ یہان ایک عورت ہو جو آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہو پس مہاجر نے اُسکو پکڑکر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ
عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نکرچکا ہوتا تو مین تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کردے اور ابو داؤد و نسائی نے ابی برزہ
الاسلمی سے روایت کی کہ مین حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا
اُسنے جواب مین آپ کو بُرا بھلا کہا تو مین نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ مین اس منافق کی گردن
ماردون تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہین ہو۔ ورواہ
البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتوی دونگا اور اسی
کے قریب ابن الہمام کا قول ہو اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہو اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عام علما
کا قول ہو۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے
اور جب اُسنے بدگوئی کی تو یہ مسلمانون پر سرکشی و تکبر ہو پس قتل مباح ہوگیا و ہذا ہو الحق واللہ تعالے اعلم۔ قال و
لا ینقض العہد الا وان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علے موضع فیحاربوننا لانہم صاروا حربا علینا فیعری
عقد الذمۃ عن الفائدۃ و ہو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہین ٹوٹیگا مگر آنکہ وہ دار الحرب مین جا ملے
یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہوکر مسلمانون سے لڑائی کرین کیونکہ جب وہ لوگ ہمسے لڑنے والے ہوگئے تو عہد ذمہ بے فائدہ
ہوگیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذا انتقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم
بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد۔ اور جب
ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہو اسکے معنی یہ ہین کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہو کہ دار الحرب مین ملجانے سے اُسکے
موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیون سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کردیا جائیگا۔)
اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہو (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانون کا غلبہ
ہوا تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہوجائیگا) لیکن اتنا فرق ہو کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائیگا بخلاف
مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاویگا۔

فصل۔ نصارے بنی تغلب کے بیان مین ف ـــــ یہ لوگ عرب کی نسل سے ... زمانہ جاہلیت مین

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا ان لوگوں نے انکار
کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ
نہیں لونگا یہ سنکر بعضے تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ
جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے انسے جزیہ وصول کریں اور
دشمنوں کو انکی مدد نہ دیں پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو چند
انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصارى بنى تغلب يؤخذ من
اموالهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الزكوة لان عمر رضـ صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة۔ اور
نصارائے تغلب کے اموال میں سے اسکا دو چند لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ
عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں انسے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ويؤخذ من نسائهم ولا
يؤخذ من صبيانهم لان الصلح وقع على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن دون الصبيان فكذا
المضاعفة وقال زفر رح لا يؤخذ من نسائهم ايضا وهو قول الشافعي رح لانه جزية في الحقيقة على ما قال
عمر رضـ هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال
وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال و
ذلك لا يختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها۔ اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے
اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دوچند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی
ہے تو دوچند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ
یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی
وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے
ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اسپر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح
ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسمیں جزیہ کے
شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ف۔ مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ ويوضع
على مولى التغلبي الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشي وقال زفر رح يضاعف لقوله
عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف
والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان
الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة
لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صينت
لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے
ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے یعنے اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اسپر جزیہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے
مولی سے بھی دوچند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دوچند لیا جائیگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ
حرام ہونے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دوچند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف مین اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہوگا اسی سبب سے مسلمان کے آزاد کیے ہوے پر جبکہ وہ مثلاً
نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہی بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتون کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہی تو حرمت کے
باب مین ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا دیا گیا (اگر کہا جاے کہ تونگر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا
کیونکہ شبہہ موجود ہی تو جواب دیا کہ) تونگر کے مولی سے الزام نہین ہو سکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہین ہی اسواسطے کہ تونگر
آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہی اگرچہ بالفعل تونگری اسکو مانع ہی اور تونگر کے آزاد کیے ہوئے مین تونگری موجود نہین ہی
اور ہاشمی مین صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہین ہی اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگون کے میل کچیل
سے محفوظ کیا گیا ہی تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا - قال وما جباہ الامام من الخراج ومن اموال
بنی تغلب وما اہداہ اہل الحرب الی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر
والجسور ویعطی قضاۃ المسلمین وعمالہم وعلماءہم منہ ما یکفیہم ویدفع منہ ارزاق المقاتلۃ وذراریہم لانہ مال
بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال وہو معد لمصالح المسلمین وہولاء عملتہم ونفقۃ الذراری
علی الاباء فلو لم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال - امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی
تغلب اور ہدیہ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہی اسکو مسلمانون کی مصلحت مین صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحدات
کو لشکرون سے مضبوط کرے اور دریاؤن و نہرون کے پل بنادے اور مسلمانون کے قاضیون و عاملون و علماء کو انکی کفایت
کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجون اور انکے اہل وعیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال
ہی کیونکہ وہ مسلمانون کو بغیر قتال حاصل ہوا ہی اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہی کہ مسلمانون کی مصلحتون مین کام آوے
اور یہ لوگ جنکا ذکر ہوا سب مسلمانون ہی کے واسطے کام کرتے ہین اور آل و اولاد کا نفقہ انکے باپ پر واجب ہوتا ہی پس
اگر ان لوگون کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال جہاد کے واسطے فارغ
نہونگے ف - اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہین - مف - ومن مات فی نصف السنۃ
فلا شیء لہ من العطاء لانہ نوع صلۃ ولیس بدین ولہذا یسمی عطاء فلا یملک قبل القبض ویسقط بالموت
واہل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی واللہ اعلم - اور قاضی وعلماء وغیرہ مین سے جو شخص
نصف سال مین (یا آخر سال مین - ع) مرگیا تو عطاء مین سے اسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہی اور قرض
نہین ہی اسی واسطے اسکو عطاء کہتے ہین تو قبضہ سے پہلے ملک مین نہین آتا ہی اور موت سے ساقط ہو جاتا ہی اور ہمارے
زمانہ مین اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہین واللہ تعالی اعلم ف - اور زمانہ سابق مین جس شخص کو اسلام مین
کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء مین سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی
بیت المال سے عطا تھا ع - اصلی کافرون کے احکام شروع کیے چنانچہ فرمایا -

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدون کے احکام مین ہی - قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام
فان کانت لہ شبہۃ کشفت عنہ لانہ عساہ اعترتہ شبہۃ فتزاح وفیہ دفع شرہ باحسن الامرین الا
ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوۃ بلغتہ - اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام
پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہی تو وہ حل کر دیا جاے کیونکہ شاید اسکو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اُسکو پہونچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل تاویل الاول انہ یستمہل فیمہل ثلثۃ ایام لانہا مدۃ ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبہۃ ظاہرا فلا بد من مدۃ یمکنہ التامل فقدرناہ بالثلث ولنا قولہ تعالے فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامہال وکذا قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغتہ الدعوۃ فیقتل للحال من غیر استمہال وہذا لانہ لا یجوز تاخیر الواجب لامر موہوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیۃ توبتہ ان یتبرأ عن الادیان کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرأ عما انتقل الیہ کفاہ لحصول المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دیجائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اُسے تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جسمیں غور کر سکے اور اسکی مقدار ہمنے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عز وجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنے مشرکوں کو قتل کر دو حالانکہ اسمیں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اُسکو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہونچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ ف۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنے دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اسکا کوئی دین نہیں، اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اُس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ قال فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہہنا ترک المستحب وتنفی الضمان لان الکفر مبیح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوۃ غیر واجب۔ اور اگر اُسپر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اسواسطے نہیں ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہونچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدۃ فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل مبیحۃ للقتل من حیث انہ جنایۃ مغلظۃ فتناط بہا عقوبۃ مغلظۃ وردۃ المرأۃ تشارکہا فیہا فتشارکہا فی موجبہا ولنا ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ تعجیلہا یخل

الا بتلاء وانما عدل عنہ دفعا لشر ناجز وہو الحراب ولا یتوجہ ذلک من النساء لعدم صلاحیۃ البنیۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کالاصلیۃ قال ولکن تحبس حتی تسلم لانہا امتنعت عن ایفاء حق اللہ تعالے بعد الاقرار فتجبر علی ایفائہ بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبرہا مولاہا اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولے لما فیہ من الجمع بین الحقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحمل علی الاسلام - اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہین کیجائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اُسکو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہی کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہی پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھ لازم ہی اور عورت بھی مرتد ہونے مین اس جرم سخت مین شریک ہی تو اسکی سزا مین بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورتون کے قتل سے منع فرمایا۔ کما فی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزاؤن کے حق مین اصل یہ ہی کہ اُنکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہی پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتون کی ذات سے لڑائی کی امید نہین ہی کیونکہ اُنکی خلقت مین جنگ کی صلاحیت نہین ہی بخلاف مردون کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگئی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہین ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہوگی ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ مسلمان ہوجائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کرکے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہی تو قید کرکے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیجائیگی جیسے بندون کے حقوق مین ہوتا ہی اور جامع صغیر مین فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیجائیگی خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کریگا پس جبر کی تو وہی وجہ ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہی اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالے کا حق دونون مجتمع ہوجائین اور یہ بھی روایت آئی ہی کہ باندی۔ ہر روز ماری جائے تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو- قال ویزول ملک المرتد عن اموالہ بردتہ زوالا مراعی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفۃ رح وعندہما لا یزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالے ان یقتل یبقی ملکہ کالمحکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقہور تحت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملکہ ومالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجی عودہ الیہ فتوقفنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کان لم یکن فی حق ہذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لحق بدار الحرب وحکم بلحاقہ استقر کفرہ فیعمل السبب عملہ وزوال ملکہ - اور مرتد کی ملکیت اپنے مالون سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہوجاتی ہی مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہی یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہین ہوتی ہی کیونکہ وہ مکلف محتاج ہی تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہی جیسے وہ شخص جسپر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنے تاوقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی کافر ہی جو ہمارے ہاتھ مین مقہور گرفتار ہی تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہین ہوتا ہی یعنے بالفعل وہ حربی ہی اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہی پس یہ امر موجب ہی کہ اُسکی ملک و مالکیت زائل ہوگئی صرف اتنی بات ہی کہ مرتد بجبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہی اور امید ہی کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمنے اسکے معاملہ مین توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہوجاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہین پس اگر مسلمان ہوگیا تو یہ عارض

ہو جاتا زوال ملک کے حق مین کالعدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہین کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دار الحرب مین پہونچا اور قاضی نے اُسکے پہونچ جانے کا حکم دیدیا تو اُسکا کفر جم گیا پس ارتداد اپنا عمل کریگا اور اُسکی ملک زائل ہو جائیگی۔ **قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وہذا عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور اگر مرتد مذکور مرگیا یا حالت ارتداد مین قتل کیا گیا تو جو کچھ اُسنے حالت اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کو ملیگا اور جو کچھ اُسنے مرتد ہونے کی حالت مین کمایا وہ مال غنیمت ہی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی۔ **وقال ابو یوسف رح ومحمد رح کلاہما لورثتہ وقال الشافعی رح کلاہما فیٔ لانہ مات کافرا والمسلم لایرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیأ ولہما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃ رح انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب الفیٔ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃ رح ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدہا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثہا لانہا لا تقتل فلم یتعلق حقہ بمالہا بالردۃ بخلاف المرتد**۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونون اُسکے وارثون کی ہونگی اور شافعی (اور مالک واحمد) نے کہا کہ دونون کمائیان مال غنیمت ہین کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہین ہوتا ہی پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جسکے واسطے امان نہین ہی تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ اُسکی دونون کمائیان بعد مرتد ہونے کے اُسکی ملکیت پر باقی ہین جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہی تو اُسکی موت کے بعد اُسکی ملک اُسکے وارثون کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُسکی موت کا سبب ہی تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہی کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہین کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہی کہ اُسوقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اسکا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہی کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت مین اُسکا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُسکا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہی تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہی کہ اُسکے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اُسکے وارث بجائے اُسکے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہی اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمد کی یہ ہی کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہی کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا لیکن وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہی اور اُسکی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہی اُسوقت یہ عورت عدت مین ہو کیونکہ شوہر مرتد

فرار کرنے والا ہوجائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہوا اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثون کی ہوگی
کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہین ہی تو کوئی ایسا سبب نہین پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہوجاوے بخلاف مرد
مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہی اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا
بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسنے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
مریضہ نہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہوگا کیونکہ عورت قتل نہین کیجاتی ہی تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ
شوہر کا کوئی حق نہین متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہی پس اُسکے مال
سے وارثون کا حق متعلق ہوجاتا ہی۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات
اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعی رح
یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتدا باللحاق من اہل
الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت
الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبت الاحکام
المتعلقۃ بہ وہی ما ذکرناہا کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمد رح لان اللحاق ہو السبب
والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رح وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت
بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا اور حاکم نے اُسکے کمانے کا حکم دیدیا تو اُسکے مملوک
مدبر وام ولد سب آزاد ہوگئے اور اُسپر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہوگئے اور جو کچھ اُسنے حالت
اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کی جانب منتقل ہوا (اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی
وارثون کی ہوگی۔ م ت۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک مین بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب مین جانے
سے پہلے یہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب مین مل جانا گویا سفر مین غائب ہونے کے مشابہ ہی تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام مین سفر
کرکے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وہ حربیون سے مل کر مرتد ہوگیا اور اسلامی احکام کے حق مین حربی لوگ بمنزلہ مردہ
کے ہین کیونکہ اُنپر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہی جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہی لیکن بات یہ ہی کہ اُسکے
دار الحرب مین ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہی تو حکم قاضی ضروری ہوا
اور جب اُسکی موت متقرر ہوگئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہوگئے یعنی اُسکے مدبر وام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃً مر جانے مین ہوتا ہی پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب مین ملنے کے وقت
معتبر ہی کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہی اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہی تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب مین ملنے
کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہی۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہی کیونکہ اُسکا
حربیون مین ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہوجائیگا (حتی کہ اُسکے حربیون مین ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے بچہ پیدا ہوا وہ بھی
وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب مین مل گئی تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنے امام محمد کے نزدیک
وہی وارث معتبر ہونگے جو دار الحرب مین ملنے کے وقت موجود ہین اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
وہ وارث معتبر ہی۔ وتقضی الدیون التی لزمتہ فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام وما لزمتہ فی حال
ردتہ من الدیون تقضی مما اکتسب فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح
وعنہ انہ یبدا بکسب الاسلام وان لم یف بذلک تقضی من کسب الردۃ وعنہ علی عکسہ وجہ الاول ان تحقق

بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلک الحالۃ لیکون الغرم بالغنم وجہ الثانی ان کسب الاسلام ملکہ حتی یخلفہ الوارث فیہ ومن شرط ہذہ الخلافۃ الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس بمملوک لہ لبطلان اہلیۃ الملک بالردۃ عندہ فلا یقضی دینہ منہ الا اذا تعذر قضاؤہ من محل آخر فحینئذ یقضی منہ کالذمی اذا مات ولا وارث لہ یکون مالہ لجماعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقضی منہ کذلک ہہنا وجہ الثالث ان کسب الاسلام حق الورثۃ وکسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولی الا اذا تعذر بان لم یف بہ فحینئذ یقضی من کسب الاسلام تقدیما لحقہ وقال ابو یوسف ومحمد رح تقضی دیونہ من الکسبین لانہما جمیعا ملکہ حتی یجری الارث فیہما واللہ اعلم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام مین لازم ہوے تھے وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت مین لازم ہوئے ہین وہ اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنے زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضون کو کافی نہو تو اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنے پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہون تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببون سے مختلف ہے یعنے اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اُسپر واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونون مین سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام مین اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت مین مثلاً شراب اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونون کمائیان اپنے اُدھار سے حاصل ہوئین جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی مین اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اسپر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہین ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بوجہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اُسکا قرضہ نہین دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اسوقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے ذمی اگر مرگیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہین ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانون کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثون کا حق ہے اور ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو بایں طور کہ یہ کمائی ادائے قرض کو کافی نہو تو ایسی صورت مین اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف ومحمد (اور مالک وشافعی واحمد رح۔) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونون کمائیون سے ادا کیے جاوینگے کیونکہ دونون کمائیان اُسکی ملک ہین حتی کہ دونون مین میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالے اعلم۔ قال وما باعہ او اشتراہ او اعتقہ او وہبہ او رہنہ او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردتہ فہو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوجہین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام

نافذ بالاتفاق کالاستیلاد والطلاق لانہ لایفتقر الی حقیقۃ الملک وتمام الولایۃ وباطل بالاتفاق کالنکاح
والذبیحۃ لانہ یعتمد الملۃ ولاملۃ لہ وموقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا تعتمد المساواۃ ولامساواۃ بین المسلم
والمرتد مالم یسلم ومختلف فی توقفہ وہو ماعددناہ لہما ان الصحۃ تعتمد الاہلیۃ والنفاذ یعتمد الملک ولاخفاء فی وجود
الاہلیۃ لکونہ مخاطبا وکذا الملک لقیامہ قبل موتہ علے ماقررناہ من قبل ولہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستۃ اشہر
من امرأۃ مسلمۃ یرثہ ولومات ولدہ بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف رح
تصح کما تصح من الصحیح لان الظاہر عودہ الے الاسلام اذ الشبہۃ تزاح فلایقتل وصار کالمرتدۃ وعند محمد رح
تصح کما تصح من المریض لان من انتحل الے نحلۃ لاسیما معرضا عما نشأ علیہ قلما یترکہ فیفضی الی القتل ظاہرا
بخلاف المرتدۃ لانہا لاتقتل ولابی حنیفۃ رح انہ حربی مقہور تحت ایدینا علے ماقررناہ فی توقف الملک وتوقف
التصرفات بناء علیہ وصار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فیوخذ ویقہر وتتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ وکذا المرتد
واستحقاقہ القتل لبطلان سبب العصمۃ فی الفصلین فاوجب خللا فی الاہلیۃ بخلاف الزانی وقاتل العمد
لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ وبخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ ولہذا لاتقتل۔ اور مرتد نے
جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال مین بحالت ردت کیا تو یہ تصرف موقوف
رہیگا یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو اُسکا ہر تصرف صحیح ہوگیا اور اگر مرگیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب مین مل گیا تو اُسکا تصرف باطل
ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی اور امام ابو یوسف ومحمد رحہما نے کہا کہ دونون صورتون مین جو کچھ اُسنے کیا وہ جائز ہی۔
واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہین اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہی جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدت
مین زوجہ کو طلاق دی یا دونون ساتھ ہی مرتد ہوگئے پھر طلاق دی تو نافذ ہی) کیونکہ اس تصرف مین حقیقی ملک اور
پوری ولایت کی ضرورت نہین ہی (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاد صحیح ہی اور غلام کی طلاق جائز ہی اور شفعہ دیدینا
اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہی ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہی جیسے نکاح وذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہی اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہین ہی اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف
ہی جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہی حالانکہ مسلمان ومرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہو جائے مساوات
نہین ہی اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے مین اختلاف ہی اور یہ وہی ہین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنے خرید وفروخت و
عتق ورہن اور یونہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ ووصیت۔ ف۔) اسمین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ایسا تصرف
صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہی اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہی اور یہ بات کچھ مخفی نہین کہ اُسمین اہلیت موجود ہی کیونکہ وہ احکام الٰہی
سے مخاطب ہی اور اسی طرح ملک بھی موجود ہی چنانچہ ہم سابق مین بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہی اسی وجہ سے اگر اُسکے
مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہوگئی ہوتی تو
وارث نہوتا ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مرگیا تو وارث نہین ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو
وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہین لیکن صاحبین مین صرف اتنا اختلاف ہی کہ ابو یوسف
کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہین یعنے اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے
کیونکہ ظاہر یہ ہی کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آویگا اسلیے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہوگیا ہی وہ مٹادیا جائیگا تو قتل نہین کیا جائیگا
پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہوگیا جو قتل نہین کیجاتی ہی اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہونگے جیسے مریض سے
صحیح ہوتے ہین یعنے اُسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندہ لیا خصوصا ایسی حالت مین کہ جس

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہی اُس سے پھر گیا تو ایسا شخص کفر اُسکو چھوڑتا ہی پس بظاہر اسکا انجام یہ ہی کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہین ہوتی ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی ہی جو ہمارے قبضہ مین مقہور ہی چنانچہ اُسکی ملک موقوف ہونے مین ہم اسکی تقریر کر چکے ہین (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے-) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہی اور یہ مرتد مانند اُس حربی کے ہوگیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک مین چلا آیا پس گرفتار کرکے مقہور کیا گیا تو اُسکے تصرفات متوقف ہوتے ہین کیونکہ اُسکی حالت مین ابھی اتنا توقف ہی کہ شاید امام اُس پر احسان کرکے اُسکو چھوڑ دے اور یہی حال اُس مرتد کا ہمینے جانا ہی کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہوگیا کیونکہ اُسکی عصمت واحترام باطل ہوگیا ہی تو اُسکی اہلیت مین خلل پیدا ہوگیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی وعمداً قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد مین صرف یہ استحقاق ہی کہ اُسکو جرم پر سزا دیجاوے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہین ہی اسی واسطے وہ قتل نہین کیجاتی ہی- **فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا-** اگر مرتد کے حق مین دار الحرب مین مل جانے کا حکم ہوچکا اسکے بعد وہ مسلمان ہوکر دار الاسلام مین لوٹ آیا تو اپنے مال مین سے اپنے وارثون کے پاس جسکو بعینہ پاوے اُسکو لے لے کیونکہ وارث اُسکا قائمقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہوگیا تھا اور جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجتمند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کردیا تو وہ ضامن نہوگا اور بخلاف اُسکے ام ولد ومدبرون کے کہ وے اب رقیق نہین بنائے جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضا ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی تھی تو یہ حکم نہین توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہی کیونکہ ہم سابق مین ذکر کرچکے کہ اُسکا دار الحرب مین ملکر مردے کے حکم مین ہوجانا جبھی ثابت وقائم ہوتا ہی کہ جب قاضی حکم دیدے- **واذا وطی المرتد جاریۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولدہ والولد حر وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد-** اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام مین اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینے سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اسکے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہوجائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اُس مرتد کا پسر ہوگا ولیکن اسکا وارث نہین ہوگا- اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو یہ پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب مین ملجاوے- پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق مین بیان کرچکے- (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہین ہی چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کرکے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو نسب ثابت ہوجائیگا- ع ف-) اور رہا میراث کا بیان یہ ہی کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور یہ بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کرکے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم مین ہوگیا اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہین ہوتا ہی اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہوکر مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکی ماں ہی از راہ دین کے بہتر ہی تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا- **واذا لحق المرتد بمالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک**

المال فهو فيء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه وكان الوارث مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب مین مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے اور اگر مرتد تنہا دار الحرب مین مل گیا پھر واپس آکے یہ مال لیکر دار الحرب مین لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثون نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثون کو دیدیا جائیگا ان دونون صورتون کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت مین مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اسمین میراث جاری نہین ہوئی تھی اور دوسری صورت مین جو مال واپس ہوکر لے گیا وہ وارثون کی جانب منتقل ہوگیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب مین ملجانے کا حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیم ہوا ف۔ اور مال غنیمت مین جب کسی مال کا مالک قدیم کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اُسی کو دیا جاتا ہے۔ واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى ابطال الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب مین مل گیا اور یہان اُسکا ایک غلام ہے پس قاضی نے اُسکے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہوکر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہوکر آیا ہے اسواسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہین ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنے قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے پس ہمنے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت مین حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنے مال کتابت یہان وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اُسی کی ہوگی جسکی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله والكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب مین مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اُس مال مین ہوگی جو اُسنے حالت اسلام مین کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اُسکی تمام کمائی مین ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہین اُٹھاویگی کیونکہ مددگاری نادار ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال مین ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دونون کمائیان اُسکا مال ہین کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونون مین اُسکے تصرفات نافذ ہین اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونون کمائیون مین میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہے جو اُسنے حالت اسلام مین کمایا کیونکہ اسی مین اُسکا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہین جو اُسنے ردت مین کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی مین اُسکا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے ف۔ یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذا قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاہدرت بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاہدار لا یلحقہ الا اعتبارا اما المعتبر فقد یہدر بالابراء فکذا بالردۃ واما الثانی وہو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضے بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت لقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولے فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فہو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالے - اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت مین مرگیا یا دار الحرب مین چلا گیا تھا پھر مسلمان ہوکر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اُسکی آدھی دیت اُسکے وارثون کو دے پس اول صورت مین جب کہ حالت ردت مین مرا تو یہ حکم اسواسطے ہو کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس مین سرایت کر گیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل مین سرایت کر گیا جو محترم نہین ہو تو اُسکا خون رائگان گیا یعنے اُسکا خونبہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہدر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے سے معتبر نہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہوجاتا ہو باین طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہوجانے کے ہدر ہو جائیگا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب مین مل گیا یعنے اُسکے ملجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان واپس ہوکر اُسی زخم سے مرا تو خونبہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہو کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے مین زخم سرایت نہین کرتا ہو اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہو تو پہلے جرم کا حکم اب نہین لوٹایا جائیگا یہ سب اُس صورت مین کہ دار الحرب مین مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہین دیا تو اسمین اختلاف ہو جسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرتے ہین چنانچہ فرمایا - فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد وزفر رح فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اہدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ وردت علی محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردۃ وہذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامہا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین - اور مرتد مذکور کے دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہین ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہوگیا پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہو اور امام محمد وزفر رح نے کہا کہ ان سب صورتون مین ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان مین مرتد ہوتا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنے زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رائگان گیا تو پھر مسلمان ہوجانے سے ضمانت عود نہین کریگی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہوکر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہین کرتی ہو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جسوقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان مین ردت نہوتی تو خونبہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہوجاتا ہو تو ایسا قرار دیا جاتا ہو کہ گویا مرتد نہین ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جرم کی حالت بقاء مین عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہین ہو بلکہ عصمت اُسی وقت معتبر ہو جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہو اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے دور ہو الحاصل یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ مین ملکیت قائم رہنے کا حال ہو ف مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر

اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہی پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس گھر مین داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہی اُسمین ملکیت باقی ہونا معتبر نہین ہی اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان مین مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جسوقت مرا ہی اُسوقت بھی مسلمان تھا۔ واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بمالہ وابی ان یسلم فقتل فانہ یوفی مولاہ مکاتبتہ ومابقی فلورثتہ وہذا ظاہر علی اصلہما لان کسب الردۃ ملکہ اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفۃ فلان المکاتب انما یملک اکسابہ بالکتابۃ والکتابۃ لا تتوقف بالردۃ فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تصرفہ بالاقوی وہو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب مین مل گیا حالانکہ اُسنے مرتد ہونے کے زمانہ مین مال کمایا ہی پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسنے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اُسکے پاس ہی اُسمین سے اُسکے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثون کا ہی اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہی کیونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ملک ہی جبکہ وہ آزاد کے حکم مین ہی اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اسواسطے ہی کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہی اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہین ہوتی) تو اُسکی کمائی بھی متوقف نہوگی کیا نہین دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہوگا ف۔ یعنی رقیت ایسی چیز ہی کہ اسکے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہین ہوتا اور اس معاملہ مین ارتداد اس سے کم ہی کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہین اور مکاتب نے جب اسقدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جاوے تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأتہ والعیاذ باللہ ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأۃ فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدہما ولد فظہر علیہم جمیعا فالولدان فیء لان المرتدۃ تسترق فیتبعہا ولدہا ویجبر الولد الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یجبر تبعا للجد واصلہ التبعیۃ فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جر الولاء والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونون مرتد ہوگئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونون دار الحرب مین مل گئے اور وہان عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام مین حاملہ ہو چکی تھی ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونون مرتد اور دونون بچے گرفتار کیے گئے تو دونون بچے مال غنیمت ہین اسواسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیت مین بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہی) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہی وہ ظاہر الروایۃ مین مسلمان ہونے پر مجبور نہین کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس اختلاف کی اصل یہ ہی کہ مسلمان ہونے مین حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہی اور یہ چار مسئلون مین کا چوتھا مسئلہ ہی کہ ان سب مین دو روایتین ہین اور دوسرا مسئلہ صدقہ فطر ہی اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہی ف۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ مین دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اُسکے باپ کے فقیر ہونے کے صدقہ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الروایۃ مین نہین ادا کریگا اور تیسرے مسئلہ مین اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہی تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے موالی کی جانب کھینچ لاویگا

اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہو اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہین ہو اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہو۔ م ع۔ قال وارتداد الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف رح ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی رح اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل یعنے غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہو اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہین کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام ہو حتی کہ اگر اُسکے والدین کافر ہوں تو اُنکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہین ہو اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہو اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہین اور مرتد ہونا ارتداد نہین ہو ف۔ مین کہتا ہون کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے مین اختلاف کو بہت کم گنجایش ہو اور اصل اس باب مین اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہو چنانچہ آیندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ لہما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلا ولانہ یلزمہ احکام تشوبہا المضرۃ فلا یؤہل لہ ولنا فیہ ان علیا رض اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ اسلام لانے مین وہ اپنے والدین کا تابع ہو تو اُسکا اصلی اسلام نہین قرار دیا جائیگا یعنے یہ نہین ہوسکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا اسلام معتبر کرنے مین اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جنمین مضرت ہو تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہوگی یعنے مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے مین یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت مین اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسپر افتخار کیا ہو جو مشہور ہو ف۔ یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل ہین تب آپ نے چند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہو کہ محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خسر ہین اور سید الشہدا حمزہ میرے چچا ہین اور جعفر طیار میرے بھائی ہین اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہین دونون کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دونون نواسے میرے فرزند ہین پس تم مین سے کون میری برابری کرسکتا ہو اور مین اسلام مین سب سے سابق ہون کہ مین بالغ نہین ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جسمین مذکور ہو کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو مین نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہو تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہو محمد ابن عبد اللہ کہتا ہو کہ وہ پیغمبر ہو اور کسی نے اُسکی پیروی نہین کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھکو تمنا رہی کہ کاش مین اُسوقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ مین عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جسوقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق مین ہو کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد مین ہو اور بعض روایات مین نو برس ہین اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہو پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد بن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ترسٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب مین لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ۴۰ ہجری مین شہادت پائی حالانکہ اُسوقت آپ روے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہو اور اریح قول پر آپ کی عمر شریف تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ ۶۵ کے بیان کی بس ظاہر اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے تریسٹھ سال ہوتے ہین اور اس تقدیر پر لازم آتا ہو کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتون مین سب سے سابق اور سب سے افضل ہین سواے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ اریح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہین پھر مردون مین روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئین بعض مین اول حضرت علی ہین اور بعض مین ابوبکر اور بعض مین بلال اور بعض مین زید ابن حارثہ ہین۔ لہذا علماء نے کہا کہ شاید راویون نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اسطرح کہ اہل خاندان مین سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہین یا اسطرح مراد ہو کہ عورتون مین اول حضرت خدیجہ ہین اور مردون مین ابوبکر ہین اور لڑکون مین علی ہین اور موالی مین زید بن حارثہ ہین اور غلامون مین بلال ہین بالجملہ سب روایات متفق ہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت مین اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث حضرت طالب وعقیل نے پائی چنانچہ مالک نے موطأ مین حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہین پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہو۔ مف۔ ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لاترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقباویۃ وہی من اجل المنافع وہو الحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرہا فلا یبالی بشوبہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہو کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہی جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہین ہوتی ہو اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہو وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہو اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہو اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہو پھر باقی امور تو اسپر مبنی ہین پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اُسکی پروا نہین ہوگی ف یہ تقریر تو اسکے اسلام صحیح ہونے مین ہو رہا اُسکا مرتد ہونا تو وہ ابویوسف وزفر و شافعی کے نزدیک نہین صحیح ہو چنانچہ اوپر گذرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مضرۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ ومحمد رح فیہما انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیہم وہذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہونے مین ابویوسف وزفر و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ ارتداد محض مضرت ہو (اور جو چیزین محض مضرت ہون وہ طفل کی طرف سے نہین جائز ہین اسی واسطے اُسکی طلاق و عتاق واقع نہین ہوتی ہو) بخلاف اسلام کے بنابر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلی منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہو چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے مین یہ ہو کہ وہ در حقیقت موجود ہو اور حقیقت رد نہین ہوسکتی جیسا کہ ہم اسلام مین بیان کر چکے لیکن طفل کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی مین اُسکا نفع ہو مگر وہ قتل نہین کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہو اور اطفال پر ترحم کر کے

اُنتے سزا مین اُٹھا دی گئی ہین اور یہ سب اختلاف ایسے طفل مین ہی جو اسلام وکفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُسکو نہین سمجھتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا صحیح نہین ہی کیونکہ اُسکا اقرار اسلام اُسکے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہین ہی اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہی جسکی سمجھ زائل ہو گئی ف یعنی اُسکا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہین صحیح ہی۔

باب البغاة

یہ باب باغیون کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہین جو امام حق پر ناحق خروج کرین اسکی توضیح یہ ہی کہ جب مسلمانون نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُسکے سایہ مین امن کے ساتھ ہوگئے پھر مسلمانون کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے انپر کچھ ظلم کیا ہی تو یہ باغی نہین ہی بلکہ امام پر واجب ہی کہ اپنا ظلم چھوڑکر انکے ساتھ انصاف کرے اور لوگون کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نکرین اور امام کی بھی اعانت نکرین اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہین کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہی تو یہ لوگ باغی ہین اور ہر شخص جو قتال کرسکتا ہو اُسپر واجب ہی کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہی جو کوئی اُسکو جگاوے اللہ تعالی اُسپر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہمکو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہین اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہین اور ہمارے زمانہ مین صرف غلبہ کا حکم ہی اور عادل و باغی ہم نہین پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہین۔

م ع۔ واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاھم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبہتھم لان علیا رض فعل کذلک باھل حروراء قبل قتالھم ولانہ اھون الامرین ولعل الشر یندفع بہ فیبدأ بہ۔ اگر مسلمانون مین سے کوئی قوم تغلب کرکے کسی ملک پر قابض ہوگئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہی کہ اُنکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسواسطے کہ شبہہ دور کرنا دونون مین سے آسان امر ہی اور شاید کہ اسی سے شر دور ہوجائے تو پہلے یہی کرے ف اور حروراء ایک گانون ہی کوفہ کے قریب وہان خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصون کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہوگئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء مین جمع ہوئے تو مین نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید مین ان لوگون سے باتین کرون آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھپر اُنکی طرف سے خوف ہی مین نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہین ہی پس مین نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہانتک کہ اُن لوگون کے پاس پہونچا تو اُنھون نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہین مین نے کہا کہ مین تمھارے پاس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچازاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہون پس اُنمین سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہوگئے پس مین نے کہا کہ وہ کیا باتین ہین جنکا تمنے اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور آپکے چچازاد بھائی پر عیب نکالا ہی اُنکو میرے سامنے پیش کرو انھون نے کہا کہ تین باتین ہین اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی مین لوگون کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابوموسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہی کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگون کے جورو بچے قید نہین کیے اور نہ اُنکا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کفار تھے تو ہمکو اُنکے مال واُنکی جانین حلال ہین اور اگر وے مسلمان ہین تو پھر اُنکا قتل کرنا حرام ہی اور تیسری بات یہ ہی کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں پس جب
اُنھنے کہا کہ اگر میں تمکو کتاب اللہ سناؤن اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سناؤن جس سے تمھارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہان واللہ پھر جائینگے تب میں نے کہا کہ اللہ عز وجل فرماتا ہے
لا تقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالے یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنے احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالی
نے مسلمانون میں سے دو عادل آدمیون پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما
من اہلہ وحکما من اہلہا یعنے شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو پس میں تمکو قسم دیتا ہون
کہ آدمیون کا حکم قرار دینا اُنکی جانون و مالون کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمھارے اس اعتراض سے نکل گیا اُنھون نے کہا کہ ہان تب میں نے
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہون کہ آیا تم لوگ
کوئی میں صرف حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیون سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی مان عائشہ کو گرفتار کر کے وہ امور
حلال سمجھو گے جو جہادی باندیون سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمھاری مان ہین پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب
بتلاؤ کہ میں تمھارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہان رہا تمھارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہون کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہین تو
ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول اللہ
بہتر ہین حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب
بتلاؤ کہ میں تمھارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہان پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے اُنمین سے دو ہزار پھر کر میرے
ساتھ آ گئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم بمعناہ
اور اللہ عز وجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ یعنے اگر مومنون میں سے دو گروہ باہم قتال کرین
آخر تک - بخاری نے کہا کہ اللہ تعالے نے دونون گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیون کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے
بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالے نے قرآن میں باغیون کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہانتک
کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہانتک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے - م - ولا
یبدأ بقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہکذا ذکرہ القدوری
فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسکروا واجتمعوا
قال الشافعی رح لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وہم مسلمون بخلاف
الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان الحکم یدار علی الدلیل وہو الاجتماع والامتناع وہذا لانہ لو انتظر
الامام حقیقۃ قتالہم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرہم واذا بلغہ انہم یشترون السلاح
ویتاہبون للقتال ینبغی ان یاخذہم ویحبسہم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان
والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب
عند الغناء والقدرۃ - اور باغیون سے پہلے قتال شروع نکرے یہانتک کہ باغی لوگ پہلے شروع کرین پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کرین تو امام نے یہانتک قتال کرے کہ اُنکی جماعت متفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی

مختصر مین ذکر کیا ہی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھین تو ہمکو اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ جبتک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نکرین تب تک اُنسے قتال نہین جائز ہی کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہی کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہین برخلاف کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم کا مدار دلیل پر ہی اور دلیل یہ ہی کہ وہ لوگ مجتمع ہوے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہین یعنی اُنسے قتال جائز ہوگیا اسواسطے کہ اگر امام اُنکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہوگا یعنے جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو اُنکی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جوازکا مدار اُنکے قتال کی دلیل پر ہو اور جب امام کو یہ خبر پہونچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہین تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کرکے قیدخانہ مین ڈالے یہانتک کہ وے لوگ اس بات سے بالکل باز آوین اور توبہ کرین اور یہ اسواسطے ہی کہ جہانتک ممکن ہو شر دور کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہی کہ جب مسلمانون مین فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرلے یہ اُس حالت پر محمول ہی کہ کوئی امام نہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو جہانتک دسترس و قدرت ہو اُسکی اعانت واجب ہی ف ــــ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتے تفئ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہی یہانتک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت مین حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہی کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہین اگرچہ گنہگار ہین۔ فان کانت لہم فئة اجہز علی جریحہم واتبع مولیہم دفعا لشرہم کیلا یلحقوا بہم وان لم یکن لہم فئة لم یجہز علے جریحہم ولم یتبع مولیہم لاندفاع الشر دونہ وقال الشافعی رح لایجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلہم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لاحقیقتہ۔ پھر اگر ان باغیون کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ مین مجروح ہین اُنکو مقتول کردینا چاہیے اور بھاگنے والون کا پیچھا کیا جاوے تاکہ اُنکا شر دور ہو ایسا نہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے لجاوین اور اگر اُنکی کوئی مددگار جماعت نہو تو مجروح کو قتل نکیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوونکا پیچھا کیا جاوے کیونکہ بدون اسکے شر دور ہوگیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونون صورتون مین نہین جائز ہی کیونکہ جب اُنھون نے قتال چھوڑ دیا تو اُنکا قتل کرنا دفع شر نہین رہا اور جواب اسکا وہی ہی جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہی اور حقیقة قتال کرنا معتبر نہین ہی ف ــــ اور درصورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤنکا اُنسے ملنا دلیل قتال ہی کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہین اسی واسطے مجروح کو قتل کردیتے ہین کہ اچھا ہوکر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولایسبی لہم ذریة ولا یقسم لہم مال لقول علے رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یوخذ مال وہو القدوة فی ہذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لہم فئة۔ اور باغیون کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافرون کے مملوک نہین بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہی کہ باغیون کے قتال مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہین یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہمپر واجب ہی اور قیدی کے حق مین جو آپنے فرمایا تو تاویل یہ ہی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ باغیون کے واسطے کوئی جماعت نہو ف ــــ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ وزبیر و اُنکے ساتھیون نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اُسنے پکارا

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی سے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرلے اور جو ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے اور آپ نے باغیون کے اسباب مین سے کچھ نہین لیا وہکذا رواہ عبدالرزاق۔ اور یہی بیہقی وحاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیون کے ہتھیار وگھوڑے لشکر مین بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات مین محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور باغیون کے ہتھیار وگھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر مین بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے بھاگا ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار وگھوڑے ہون وہ تمہارے ہین اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہین ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المؤمنین انکے خون ہمکو حلال ہین اور اُنکی عورتین ہمکو نہین حلال ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتین لاؤ اور ام المؤمنین عائشہ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب مین سردار ہین پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھون نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالے سے استغفار کرتے ہین۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیون کے بارے مین یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہان رجوع کرکے پناہ لیتے۔ **فان کانت لہم فئۃ قتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا لانہم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔** اور اگر باغیون کے واسطے کوئی جماعت پناہ ومددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اُسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہیگا اور اسلیے کہ یہ لوگ مسلمان ہین اور امام کا کام ہے کہ وہ جان ومال کی حفاظت کرے۔ **ولا باس بان یقاتلوا بسلاحہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رح لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیا رض قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اولے والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلے۔** اور مضائقہ نہین ہے کہ باغیون کے ہتھیار لیکر اُنکے ذریعہ سے قتال کرین بشرطیکہ مسلمانون کو ان ہتھیارون کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہین جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹون مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اُسکی رضامندی کے اس سے نفع اٹھانا نہین جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ مین ہتھیارون کو اپنے اہل لشکر مین تقسیم کر دیا اور سواری کے جانورون کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور اُنکو مالک کر دینے کے واسطے نہین تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال مین جائز ہے تو باغیون کے مال مین بدرجہ اولے جائز ہے اور اسمین بھید یہ ہے کہ کمتر

لازم کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے **ف** یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سوا لیے تاکہ عامہ مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو سکے۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو انکے ہتھیار لے لینے کا ضرر انکو کمتر پہونچا اور گناہ کا ضرر عظیم انسے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ حقیقت باغی نہوں یعنے کسی دلیل وشبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ انکا شبہہ علم وتحقیق سے بعد تحقیق کے خلاف ہے پھر درحقیقت انکا قتال بغاوت ہے۔ م۔ **ویحبس الامام اموالہم ولا یردہا علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیردہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرہم بکسر شوکتہم ولہذا یحبسہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد بعد التوبۃ فلاندفاع الضرورۃ ولا استغنام فیہا** ۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہانتک کہ جب باغی توبہ کریں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نکرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور روکے رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ انکی شوکت وقوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اسکی ضرورت نہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے انکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ **قال وما جباہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمہم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اہلہ فیما بینہم وبین اللہ تعالی ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیف رحمہ اللہ قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یحمیہم فیہ لظہور ولایتہ** ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج وعشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اسکو دوبارہ نہیں لیگا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنے انکی حمایت کرے تو اسنے خراج وعشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا انکو کافی ہوگا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا اور اگر باغیوں نے اسکو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے انپر ازراہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالی یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اسکے مستحقین کو ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہونچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ میں خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد وقتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ عشر فقیروں کا حق ہے اور ہم اسکو باب الزکوۃ میں بیان کر چکے ہیں پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حمایت کریگا کیونکہ اسکی حکومت ظاہر ہو گئی۔ **ومن قتل رجلا وہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہ شیء لانہ لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب** ۔ اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام انپر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُنپر نہین تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہین ہوا جیسے دار الحرب مین
قتل واقع ہونے کا حکم ہے ف ـــ یعنی دار الحرب مین دو شخص مسلمان مین سے ایکنے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل
دار الاسلام مین آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہین لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اہل المصر رجلا
من اہل المصر عمدا ثم ظہر علی المصر فانہ یقتص منہ وتاویلہ اذا لم یجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک
وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوے پھر شہر کے ایک
شخص نے شہری شخص کو عمداً مار ڈالا پھر امام عدل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام
نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اُسوقت ہے کہ اس شہر پر باغیون کے احکام جاری نہین ہوے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی
وہان سے اُکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہان سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا ف
پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیون کا تسلط پورا نہین ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اہل العدل
باغیا فانہ یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الآن علی حق ورثہ وان قال قتلتہ
وانا اعلم انی علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یرث الباغی
فی الوجہین وہو قول الشافعی رح واصلہ ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا
یاثم لانہ مامور بقتالہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی رح
فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما
او قتل نفسا معصومۃ فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعۃ ولنا اجماع الصحابۃ رض ورواہ الزہری
ولانہ اتلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ ملحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ
اہل الحرب وتاویلہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحۃ عن
تاویل ولا الزام لعدم الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام
اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق
فلا یمنع الارث ولابی یوسف رح فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع
والحاجۃ ہہنا الی استحقاق الارث فلا یکون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی
دفع الحرمان ایضا اذ القرابۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقاءہ علی دیانتہ فاذا
قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل مین سے ایک شخص نے اپنے مورث
باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اسمین دو صورتین ہین ایک
یہ کہ باغی نے کہا کہ مین اسوقت بھی حق پر تھا اور مین اب بھی حق پر ہون تو اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ
اُسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ مین باطل پر ہون تو اُسکا وارث نہین ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے
اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دونون صورتون مین وارث نہین ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف
کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہین ہوگا اور گنہگار بھی نہین ہوگا کیونکہ اُسکو
باغیون کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیون کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک
ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول مین کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول
مالک ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اُسنے حالت ارتداد مین کوئی جان یا مال تلف کیا ہے تو دینا

ایسا ہی اختلاف ہی (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہو اور اس حالت مین اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہی) پس شافعی کی دلیل یہ ہی کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُسپر ضمان واجب ہی جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے مین واجب ہوتی ہی اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی جسکو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہی کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہی اور خوارج مین جاکر مل گئی اور وہان اُسنے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اسکا کیا حکم ہی پس زہری رح نے جواب مین لکھا کہ خوارج کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر مین حاضر تھے پس ان سب کی راے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُسپر حد نہین ہی اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھکر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہین ہی اور اگر خارجیون کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم مین یہ بات ہی کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگادے تو اُسکو حد قذف مارو - رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن الزہری - ت - اور دوسری دلیل یہ ہی کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ ملحق ہی یعنے ضمان دور ہونے مین تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہی بشرطیکہ تاویل فاسد والون کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافرون اور اُنکی تاویل مین جو منعت قوت کے ساتھ ہی یہی حکم ہی (یعنے اگر حربیون نے لڑائی مین مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہوگئے تو اُنپر قصاص یا ضمان نہین ہی) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ احکام مین التزام یا التزام ضرور ہی یعنے حاکم لازم کردے یا اپنی خوشی سے لازم کرلے اور باغی نے التزام نہین کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہی اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہین پایا جاتا ہی کیونکہ امام کی ولایت اُسپر نہین ہی کیونکہ اُنکو دفعیہ کی قوت حاصل ہی اور جبتک کہ اُنکو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اُسوقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہی یعنی اپنے اعتقاد مین وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہی برخلاف گنہگار کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہی کیونکہ حق شرع مین منعت کا کچھ اعتبار نہین جب یہ اصل ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہین کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہی تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال مین محروم ہی اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے مین ہی اور یہان حاجت استحقاق ارث کی ہی تو ارث کے بارہ مین تاویل فاسد کا اعتبار نہوگا یعنے باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہوگا اور امام ابوحنیفہ و محمد کہتے ہین کہ یہان محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہی اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہی تو محرومی دور ہونے مین بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہی کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنے کہے کہ مین اُسوقت حق پر تھا لہذا اگر اُسنے کہا کہ مین باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہین پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائیگا ف - خلاصہ یہ ہی کہ باغی نے جسوقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہی لیکن اس بنا پر جو اُسنے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائین تو اُنپر قصاص نہین ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد مین شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہی اس بارہ

مین بدرجۂ اولے معتبر ہوگی کہ اُس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اسنے لڑائی مین اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہی تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہین حالانکہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل مین ہو اور اسکا باپ باغیون کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اُسکی میراث سے محروم نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے باغیون کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اُسنے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُسکی تاویل فاسد بیان بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بد اعتقادی بعد مسلمان ہوجانے کے محروم نہین کرتی ہی لہذا اگر باغی نے کہا کہ مین اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہون یعنے جو حکم شرع مین نے سمجھا ہی یہی حق ہی تو وہ محروم نہوگا اور اگر اب کہتا ہی کہ مین اُسوقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہی کہ مین نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الا تری انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ہذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُنکے لشکر مین ہتھیار بیچنا مکروہ ہی کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہی اور کوفہ مین اہل کوفہ کے ہاتھ اور جسکو خوارج مین سے نہ پہچانتا ہو اُسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہین کیونکہ شہرون مین صالحین عادل غالب لوگ ہین پھر مکروہ خود ہتھیارون کا بیچنا ہی اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہین ہوسکتا ہی اُسکا بیچنا مکروہ نہین ہی یعنے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہین دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہی اور اُسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہین ہی جس سے طنبورہ بنتا ہی اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہی ف یعنی شراب بیچنا حرام ہی حالانکہ انگور بیچنا جائز ہی۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان مین ہی۔ لقیط یعنے آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہوا اور یہ دریافت نہو کہ یہ کس شخص کا ہی اللقیط سمی بہ باعتبار مالہ لما انہ یلقط والالتقاط مندوب الیہ لما فیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ آخر کو اُٹھا لیا جاتا ہی یعنے لقیط کے معنی لغت مین اُٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھا لینا مستحب ہی کیونکہ اسمین اُسکی پرورش ہی اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضائع ہوجائیگا تو اُسپر اُٹھانا واجب ہی۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما ہو الحریۃ وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہی کیونکہ آدمی مین اصل آزادی ہی اور یونہی دار الاسلام بھی آزادون کا ملک ہی اور اسواسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہی ف یعنی دار الاسلام مین اکثر لوگ آزاد ہین تو انہین کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنے جو شخص اُٹھا لایا ہی وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُسکے ساتھ مال نہو تو فرمایا۔ ونفقتہ فی بیت المال ہو المروی عن عمر وعلی رض ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال لہ ولا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال لہ ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالضمان ولہذا کانت جنایتہ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولایۃ الا ان یامرہ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولایۃ۔ اور اُسکا نفقہ بیت المال مین ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہی (چنانچہ مالک نے موطا مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین روایت کیا۔ ت۔)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہی جو کمائی سے عاجز ہی اور اسکا مال نہیں اور نہ قرابت ہی تو ایسے بچے کے مشابہ ہوگیا جسکا کچھ مال نہو پس جیسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہی اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہی حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچ اُٹھاوے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہی تو بیت المال اسکا خرچہ اُٹھاتا ہی اور ملتقط جو کچھ اُسکی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہی کیونکہ ملتقط کو اُسپر کوئی ولایت نہیں ہی لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ تو اُسپر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہی ف اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اُسپر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہی - ع - قال فان التقطہ رجل لم یکن لغیرہ ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ لسبق یدہ - پھر اگر کوئی شخص اُسکو اُٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہی کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہونچ گیا ہی - فان ادعی مدعی انہ ابنہ فالقول قولہ معناہ اذا لم یدع الملتقط نسبہ وہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یتضمن ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل - پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو اُسی کا قول قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہین کہ ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی نہین کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب ثابت ہوجائیگا اور یہ استحسان ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ اسکا قول قبول نہو کیونکہ اُسکا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہی اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق مین ایسے امر کا اقرار ہی جو اُسکو نافع ہی کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہی اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہی کہ مدعی کا دعوی صرف اُس کے نسب ثابت ہونے مین صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے مین معتبر نہوگا اور دوسرا قول یہ ہی کہ نسب ثابت ہونے کی بنا پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہوجائیگا اور اگر ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاسا و استحسانا صحیح ہی لیکن اصح یہ ہی کہ قیاسا نہیں صحیح ہی اور استحسانا صحیح ہی چنانچہ مبسوط مین مصرح ہی - وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ فی جسدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابنہما لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدہما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا اقام الاخر البینۃ لان البینۃ اقوی - اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون مین سے ایک نے لقیط کے بدن مین کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہی کیونکہ یہ علامت اُسکے کلام کے موافق ہی اور اگر کسی نے کوئی علامت نہیں بیان کی تو لقیط ان دونون کا پسر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعوی کرنے مین دونون ایک ساتھ برابر ہین اور اگر دونون مین سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت مین ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کیے تو دوسرا مقدم ہوجائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقوی دلیل ہی - واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وہذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وہو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وہو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ - اگر لقیط مسلمانون کے شہرون مین سے کسی شہر مین یا مسلمانون کے گانؤن مین سے کسی گانون مین پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا

کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا لیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعوی میں دو باتین ہین ایک نسب اور یہ اوس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دارالاسلام کے اسکو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ مین صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے مین صحیح نہوا جو اسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا وہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلفت الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقہ وفی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد وہو روایۃ ابن سماعۃ عن محمد رح لقوۃ الید الا تری ان تبعیۃ الابوین فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافرا وفی بعض نسخہ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گانون یا بیعہ یا کنیسہ مین پایا گیا تو وہ ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو بلا خلاف یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جسنے اسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانون کی کسی جگہ پایا تو ان دونون صورتون مین روایات مختلف ہین چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت مین پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنے اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانون کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت مین بعض نسخون مین پانے والے کا اعتبار ہے یعنے اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اُسنے مسلمانون کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اُسنے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہین دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین مین سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخون مین بچہ کی بھلائی کا لحاظ کرکے اسلام کا اعتبار کیا ہے یعنے خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہرحال مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکے حق مین یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہرا الا ان یقیم البینۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اُسکا قول قبول نہین ہوگا کیونکہ ظاہر مین یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہونگے۔ فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانہ ینفعہ وکان حرا لان المملوک قد تلد لہ الحرۃ فلا تبطل الحریۃ الظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہوجائیگا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاویگا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من الذمی ترجیحا لما ہو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے مین اگر غلام و آزاد جمع ہون تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنے آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعوی رد کردیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق مین جو امر بہتر ہے اُسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان مشدودا علی دابۃ وہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ للقیط ظاہرا۔ اگر لقیط کے ساتھ مین لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کردے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنیکی ولایت قاضی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بحکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ وله ولاية الانفاق وشراء مالا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام و لباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة۔ اور ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں نہیں ہے۔ ف۔ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا تصرفه في مال اللقيط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك يتحقق بالراى الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاور ہو اور مال کی بڑھاور کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے۔ ف۔ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اسکی درستی و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ويؤاجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري رح في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يؤاجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما نذكره في الكراهية ان شاء الله تعالى۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیدے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ ملتقط کو اسکے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کرینگے۔

كتاب اللقطة

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔ قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه

يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال الآخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكره من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس۔ جس شخص نے مال لقطہ اُٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکو اسواسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اسکے مالک کو واپس کردوں کیونکہ ایسے طور پر اُٹھا لینے کی شرعًا اجازت ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔ رواہ اسحاق - ع - بلکہ عامۂ علما کے نزدیک چھوڑنے سے اُٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضایع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری جسکی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھا جائیگا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اُٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہوگا (حتی کہ اگر ضایع ہو جاوے تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہونچانے کے لیے اُٹھایا تھا تو بھی امانت ہے کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر کا مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اُٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اُٹھایا تھا اور مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اُسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اُسنے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعوی کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنے میں نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اسمیں شک پیدا ہو گیا تو اُسکے اقرار سے جو تاوان اُسپر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اسکی معارض موجود ہے یعنے بظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے میں اسقدر کافی ہے کہ اُسنے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اُسکو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے ف ملتقط کو چاہیے کہ اُسکی شناخت کرا دے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم ع فها اياما وان كانت عشرة فصاعدا ع فها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد رح في الاصل بالحول عن غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رح لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راي المبتلى به وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى راي الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى ع فه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغي ان يعرفها في الموضع

الذی اصابہا فی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیئا یعلم ان صاحبہا لا یطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ یبقی علی ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لا یصح۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اُسکی شناخت کرادے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اُسکی شناخت کرادے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے ع) اور یہ جو کہا کہ چند روز اُسکی شناخت کرادے تو معنی یہ ہیں کہ جسقدر امام کی رائے ہو اُتنے دن تک شناخت کرادے اور امام محمدؒ نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالکؒ و شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لقطہ اُٹھاوے تو اُسکو ایک سال شناخت کرادے۔ رواہ اسحاق۔ اور اسمین قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سو دینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہمنے دس درم و اُس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے ولیکن زکوٰۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم یعنے ہزار درم نہیں ہوتے ہیں پس احتیاطاً ہمنے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اُسکے شناخت کا اندازہ ہمنے اُٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کرادے یہانتک کہ اُسکے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اُسکا مالک تلاش نہیں کریگا پھر اُسکو صدقہ کردے اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اُسکی شناخت کرادے پھر جب اُسکے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اُسکو صدقہ کردے اور چاہیے کہ اُسکی شناخت اُسی جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں لوگوں کا مجمع ہوتا ہے (جیسے بازارین و مسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اُسکے مالک کو پہونچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہیں کریگا جیسے چھوارے کی گٹھلیاں وانار کے چھلکے تو انکا پھینکدینا مباح کرنے کے معنوں میں ہے حتی کہ بغیر شناخت کیے اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہیگی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بہا ایصالا للحق الی المستحق وہو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا پھر اگر گمشدہ کا مالک آیا تو اُسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اُسکو صدقہ کردے تاکہ مستحق کو اُسکا حق پہونچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے تو اسطرح کہ بعینہ لقطہ دیدے جبکہ اُسکا مالک ملجاوے یا اُسکا عوض یعنی ثواب پہونچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اُسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک آجاوے۔ قال فان جاء صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بہا فہو بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابہا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ والملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع وہذا لا ینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ وان شاء ضمن المسکین اذا ہلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ۔ پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملتقط اُسکو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اُسکا ثواب

لیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہوا مگر مالک کی اجازت نہین پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اُسکی اجازت سے پہلے ثابت ہوگئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہین رہیگی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہی اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اُسکی اجازت کے اُسکا مال فقیر کو دیدیا گو شرع کی جانب سے مباح ہوکر ایسا کیا ہی اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہین ہی جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت مین غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہی مگر اس شرط سے کہ مالک کو اُسکا تاوان دیدے اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہی کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہوگیا ہو کیونکہ فقیر نے اُسکے مال پر بغیر اُسکی اجازت کے اُسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اُسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاۃ والبقر والبعیر وقال مالک والشافعی رح اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ہذا الخلاف الفرس لہما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمۃ والاباحۃ مخافۃ الضیاع واذا کان معہا ما یدفع عن نفسہا یقل الضیاع ولکنہ یتوہم فیقضی بالکراہۃ والندب الی الترک ولنا انہا لقطۃ یتوہم ضیاعہا فیستحب اخذہا وتعریفہا صیانۃ لاموال الناس کما فی الشاۃ۔ بکری اور گاے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑلینا جائز ہی اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گھوڑے کو جنگل مین پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہی۔ (اور یہی قول احمد ہی) اور یہی اختلاف گھوڑے مین ہی اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہی کہ غیر کا مال لینے مین اصل یہ کہ حرام ہی اور مباح ہونا صرف اُسکے ضایع ہونے کے خوف سے ہی اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرسکے (جیسے گاے و اونٹ مین ہی) تو ضایع ہونے کا کم خوف ہی لیکن وہم باقی ہی تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہی اور چھوڑنا اچھا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اونٹ اور گاے بھی ایک لقطہ ہی جسکے ضایع ہونے کا خوف ہی تو اُسکا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہی تاکہ لوگون کے مال محفوظ رہین جیسے بکری مین حکم ہی ف۔ ولیکن حدیث زید ابن خالد مین ہی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اُسنے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہی تو فرمایا کہ اُسکو پکڑلے وہ تیری ہی یا تیرے بھائی کی ہی یعنے اصلی مالک کی ہی یا بھیڑیے کی ہی اب پھر اُسنے پوچھا کہ یارسول اللہ بھٹکے ہوے اونٹ کا کیا حکم ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم غصہ ہوگئے یہانتک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے اور فرمایا کہ تیرا اُس سے کیا تعلق ہی کہ اُسکے ساتھ اُسکا خوار و سقا خود موجود ہی یہانتک کہ اُسکا مالک اُسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہی کہ یہ حکم آپنے ایسی صورت مین فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اُسکا پکڑلینا اولی ہی۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک و ان انفق بامرہ کان ذلک دینا علے صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ و قد یکون النظر فی الانفاق علے ما نبین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اُسکی ولایت قاصر ہی اور اگر قاضی کے حکم سے اُسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال مین اُسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہی اور غائب کی بھلائی کبھی اُسکے جانور کو نفقہ دینے مین ہوتی ہی چنانچہ ہم اُسکو بیان کرینگے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ اجرہا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الابق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جاوے تو وہ اُسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے مین مالک کا مال عین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوے غلام کے حق مین بھی قاضی ایسا ہی کریگا ف یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر مین اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہو یعنے مالک پر یہ قرضہ لازم نہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہو جو مزدوری مین قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت مین بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہو اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو گھیر لیگا تو اُسکو فروخت کرکے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہو ف یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہین رہ سکتی ہو اسوقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستاصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رضی اللہ عنہ وفی الاصل شرط اقامۃ البینۃ وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذہ الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہو اور ایسا کرنے مین دونون کے حق مین بہتری کی نگاہ ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جسقدر اُسکی راے مین آوے ملتقط کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دیگا تو مدت دراز تک نفقہ دینے مین کوئی بہتری کی نظر نہین ہو اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط مین شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُسوقت دیگا کہ ملتقط گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہو کیونکہ احتمال ہو کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ مین غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت مین قاضی نفقہ دینے کا حکم نہین کریگا بلکہ صرف امانت کی صورت مین یہ حکم کریگا تو گواہی ضرور ہو تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اسواسطے نہین ہو کہ حکم قاضی ثابت ہو (جسمین مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہو) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہین ہین تو قاضی اُسکو کہیگا کہ اگر تو اپنے قول مین سچا ہو تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہین واپس لیگا اور کتاب مین جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول مین اشارہ ہو کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جبھی واپس لے سکتا ہو کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کردی ہو اور یہی روایت اصح ہو ف اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہین لے سکتا ہو۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقۃ لانہ یحیی بنفقتہ فصار کانہ استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک

راد الابق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس
ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن - پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اُسکو دینے سے روکے یہانتک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اُسکے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا
تو گویا ملتقط نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہوگیا (یعنے گویا لقطہ بقدر نفقہ کے بیع ہے) اور
اس سے بہت قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اُسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ اپنا جعل
حاصل کرے اور اسکی وجہ بھی ہے جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ مین مال لقطہ تلف ہوگیا تو اُسکا
قرضہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہوجائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہوگیا ف
اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے - قال ولقطة الحل والحرم سواء
وقال الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يجيء صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
لقطتها الا للمنشد ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل ولانها
لقطة وفي التصدق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كما في سائرها وتاويل ما روي
انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا
اور حرم مکہ کا لقطہ اور اُسکے باہر حل کا لقطہ دونون یکسان ہین اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ شناخت کرانا یہانتک
واجب ہے کہ اُسکا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ مین فرمایا کہ اور اسکا لقطہ نہین حلال
ہے مگر اُس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کراوے - رواہ البخاری ومسلم - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اُٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا ظرف اور اسکی بندش محفوظ کرلے پھر اسکو ایک سال
تک پکار دے - رواہ الستة - حالانکہ کوئی تفصیل حل وحرم کی نہین فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ
ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے مین ایک طرح کی ملک اُسکے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو
دوسرے لقطون کی طرح اسمین بھی مالک ہوجائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکے معنے یہ ہین کہ اُسکا لقطہ اُٹھانا
حلال نہین ہے مگر وہی شخص اُٹھاوے جو اُسکو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ مین بھی شناخت کرانا ساقط نہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافرون کا مقام ہے ف یعنے
یہان حج کرنے والے دور سے آتے ہین تو ظاہر اکسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے وشناخت کرانے مین کچھ فائدہ نہین
کیونکہ اُسکا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے
کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جسمین مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہے جسکو اللہ عز وجل نے
آسمانون وزمین کی پیدائش کے روز حرام کردیا پس وہ اللہ تعالے کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اُسکے کانٹے نہ کاٹے
جاوین اور اُسکا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اسکا لقطہ نہ اُٹھاوے مگر وہ شخص جو اُسکی شناخت کراوے - الحدیث
اور ابو ہریرہ کی روایت مین ہے کہ اُسکا لقطہ حلال نہین ہے مگر اُس شخص کو جو اُسکی شناخت کراوے - رواہ البخاری و
مسلم - واذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها
اليه ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها
ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة
من وجه ولا يشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة

ہو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ علیہ السلام فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔ اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعوی کیا تو اُسکو نہ دیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اُسنے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اُسکو دیدے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کریگا اور امام مالک وشافعی نے کہا کہ مجبور کریگا اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درمون کا وزن وشمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط اُسکے ساتھ قبضہ مین جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت مین جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے یعنے جب ملتقط کو ملکیت مین دعوی نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعوی ہے تو گواہون کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کردے بس حاکم دیدینے پر مجبور کریگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے تو مدعی بدون حجت کے اسکا مستحق نہوگا اور حجت یہان گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اُسپر دینا لازم نہین) لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کردے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اُسکا مالک آوے اور اُسکے ظرف وشمار کو بتلا دے تو اُسکو دیدے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اُسکو دینا مباح ہے اور لازم نہین ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جسمین بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہین اور منکر پر قسم ہے ف الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کیے تو قاضی بھی دینے کا حکم کریگا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہے اور اُسکو دینا مباح ہے۔ ویاخذ منہ کفیلا اذا کان یدفعہا الیہ استیثاقا وہذا بلا خلاف لانہ یاخذ الکفیل لنفسہ بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ واذا صدقہ قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعۃ اذا صدقہ وقیل یجبر لان المالک ہہنا غیر ظاہر والمودع مالک ظاہرا۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اُسکو لقطہ دے تو اُسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اسمین کچھ خلاف نہین ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لیے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین ہے (یعنے اگر زید مرا اور اُسکی میراث اُسکے قرضخواہون ووارثون مین تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہین لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ع۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہین کیا جائیگا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل مین جبکہ امانت دار اُسکی تصدیق کرے (یعنے مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ مین مالک کی طرف سے اُسکی ودیعت تجھسے واپس لینے کا وکیل ہون اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہین ہے کہ اُسکو ودیعت دیدیے ۔ع۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہان مالک ظاہر نہین ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے ف یعنی ودیعت کی صورت مین مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو امین کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت مین کوئی مالک ظاہر نہین ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کر لیا تو ملتقط پر اُسکا اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان المامور بہ ہو التصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یات یعنی صاحبہا فلیتصدق بہ والصدقۃ لا تکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اُسکو صدقہ کرے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تونگر پر صدقہ نہین ہوتا ہے تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوۃ کے

مشابہ ہوگیا۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز لہ ان ینتفع بہا وقال الشافعی رحمہ یجوز لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی رضی اللہ عنہ فان جاء صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا وکان من المیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حملا لہ علی رفعہا صیانۃ لہا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انہ مال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لاطلاق النصوص والاباحۃ للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراءہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدۃ التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائہ فیہا وانتفاع ابی رضی اللہ عنہ کان باذن الامام وہو جائز باذنہ۔

اور اگر ملتقط تونگر ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اسکو دیدے ورنہ خود اُس سے نفع حاصل کر۔ روایت البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے اور اس معنی میں تونگر بھی اُسکا شارک ہے یعنے جب تونگر کو اُسکے ملنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا دیگا تاکہ مفت ضایع نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اُس سے نفع اٹھانا بغیر اُسکی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنے یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اسوجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنے اُسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اُسکے اٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت میں جبتک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے (یعنے تونگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اُسکو ملجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے ف۔ یہ جواب اس بناء پر ہے کہ ابی ابن کعب تونگر تھے اور اس بناء پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون یعنے تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہونچوگے یہانتک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اُس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالے اسطرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھکو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالی کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپکی رائے ہو ویسے کیجیے آپ بہت خوش ہوے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اسکو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اُسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہو اگرچہ اُسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ میں تونگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جسپر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنے اہل تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اُسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہین پس پوچھا کہ یہ دونون کیون روتے ہین حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہین پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو پانا م
آپ نے ایک دینا ر پایا پس آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ
فلان یہودی کے پاس جاکر ہمارے واسطے آٹا لیجیے جب آپ اسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو
جو آپکو پیغمبر کہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لیجاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا
کہ فلان قصاب کے پاس جاکر ایک درم کا گوشت لیجیے پس آپ دینار کو رہن کرکے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے
پکاکر تیار کرکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجکر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس
اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائین آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے مین ایک غلام اللہ
و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار
مین مجھسے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جاکر کہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھکو کہتے ہین
کہ دینار مجھے بھیجدے اور تیرا درم مجھپر ہے پس اُسنے بھیجدیا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ رواہ عبدالرزاق و اسحاق
والبزار و ابو یعلی۔ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے یا زائد مین پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات
مین بجائے دینار کے درم ہے واللہ تعالے اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من
تحقیق النظر من الجانبین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ
وان کان ہو غنیا لما ذکرنا واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہین کہ لقطہ سے خود نفع اُٹھاوے کیونکہ
اسمین ملتقط و اصلی مالک دونون کے حق مین درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے
فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اُسکو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو
کیونکہ اسمین بھی جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالے اعلم **ف** فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ
اُسکو لقطہ اُٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف مین اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اُسکے مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان مین ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولی کے پاس سے بھاگ جانا۔ جعل۔ وہ حق محنت
جو غلام کو پکڑکر اسکے مولی کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولی پر شرعًا لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے
پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہین ہے۔ بھگوڑے غلام کو پھیر لانے مین ثواب
بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرلے کہ مین اسکے مولی کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہون۔
الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل
ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ
لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو رفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن علی
الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق مین جو اُسکے پکڑنے پر قادر
ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اسکا غلام مرگیا تھا) اور رہا
غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہے یعنی اسکا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اُسکا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اُسکا مالک اُسکو پا جائیگا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اُسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اُسکی حفاظت نہیں کرسکتا ہے بخلاف لقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھیگا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اُسکو قید نہیں کریگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن ردّ آبقا علٰی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فلہ علیہ جعلہ اربعون درہما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وہذا استحسان والقیاس ان لایکون لہ شیء الا بالشرط وہو قول الشافعی رح لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علٰی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب مادونہا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر ومادونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان ایجاب الجعل اصلہ حامل علی الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الضال دونہا الی صیانۃ الآبق لانہ لایتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اُسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اُسکے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہوگا (مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولی نے خبر کردی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اُسکے واسطے اسقدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام مفت یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر راہ بھولے ہوے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم میں کم واجب کیے چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چار کے آثار کو عبد الرزاق وطبرانی و ابن ابی شیبہ نے سند دصحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ مف سا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا در اصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہے پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اسمیں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہے اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اصح ہے مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے ف پس جتنی مسافت ہو اُسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درہما قال رضی اللہ عنہ وہذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنص فلا ینقص عنہ ولہذا لایجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانہ حط منہ ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر

علی الرد یحیی بہ مال المالک فینقص درہم لیسلم لہ شیء تحقیقا للفائدۃ وام الولد والمدبر فی ہذا بمنزلۃ القن
اذا کان الرد فی حیوۃ المولی لما فیہ من احیاء ملکہ ولو رد بعد مماتہ لا جعل فیہما لانہما یعتقان بالموت بخلاف
القن ولو کان الراد ابا المولی او ابنہ وہو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہؤلاء یتبرعون
بالرد عادۃ ولا یتناولہم اطلاق الکتاب ۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے لیے
غلام کی قیمت کا ایک درہم کم کرکے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے
والے کے لیے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
چالیس سے زیادہ پر باہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے
والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ
مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اسمین
مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہوگا کیونکہ یہ دونوں
بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
ہو جو اسکے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ
بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب کا مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا۔ قال وان ابق من الذی ردہ فلا
شیء علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا اشہد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رضی اللہ عنہ وذکر فی بعض النسخ انہ لا شیء لہ
وہو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالک ولہذا کان لہ ان یحبس الآبق حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع
یحبس المبیع لاستیفاء الثمن وکذلک اذا مات فی یدہ لا شیء علیہ لما قلنا ۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے
لاتا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
اسوقت ہوگا کہ جب اسنے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں
اور ہم اسکو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں ۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے یعنی جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملیگا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے
کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نکرے تب تک کچھ مستحق نہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ
اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے ۔ اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب
نہیں ہے ف یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اسنے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے
والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھا لیا اور مولی اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا
قال ولو اعتقہ المولی کما لقیہ صار قابضا بالاعتاق کما فی العبد المشتری وکذا اذا باعہ من الراد
لسلامۃ البدل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا یدخل تحت النہی الوارد عن بیع مالم
یقبض فجاز ۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب
ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے یعنی مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے
اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد
ہے اسکے تحت میں یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وينبغي اذا اخذه ان يشهد انه يأخذه ليرده فالاشهاد حتم
فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما لان ترك
الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الاخذ او اتهبه او ورثه فرده على مولاه لا جعل
له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے
کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ میں اسکو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابوحنیفہ و محمد رح
کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اسپر گواہ کر لینا واجب ہے حتی کہ جسنے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر
واپس لاوے تو اسکے واسطے جعل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اسنے اپنے واسطے پکڑا تھا
تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ میں لیکر یا میراث پاکر پھر اسکے مالک کو واپس دیا تو اسکے
واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اسنے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہے لیکن اگر خریدنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں
اسواسطے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اسکو جعل ملیگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا
فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهي حقه اذ الاستيفاء منها والجعل
بمقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد في حيوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا
اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه
بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء وتخليصه عن الجناية بالفداء وان كان مديونا فعلى المولى ان اختار
قضاء الدين وان بيع بدئ بالجعل والباقي للغرماء لانه مؤنة الملك والملك فيه كالموقوف فيجب على من
يستقر له وان كان جانيا فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الاولياء ان اختار الدفع لعوده
اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت
بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان لصبي فالجعل في ماله لانه مؤنة ملكه وان رده
وصيه فلا جعل له لانه هو الذي يتولى الرد فيه۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اسکی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اسواسطے
کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہوسکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے
ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لاوے یا اسکی موت کے بعد واپس لاوے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن
کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جسقدر
اسکی ضمانت میں ہے تو اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے
خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔
ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کردیا جاوے اور باقی قرضخواہوں
کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچہ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے پس جسکے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر
جعل واجب ہوگا یعنے جب فروخت قرار پائے تو جعل انکے داموں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولی نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اُسی کو پہونچا ہی اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہی کیونکہ پھیر لانے کی منفعت اُنھین کو پہونچی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیرے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال مین ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک مین خرچ ہوا اور اگر طفل کا وصی اُسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہوگا کیونکہ اسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہی

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان مین ہی۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگون کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہین ہی چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ھو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بھذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ھو وکیل بالقبض من جھۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جھۃ المالک فی الدین واذا کان کذلک یتضمن الحکم بہ قضاء علی الغائب وانہ لا یجوز الا اذا راہ القاضی وقضی بہ لانہ مجتہد فیہ ثم ما کان یخاف علیہ الفساد یبیعہ القاضی لانہ تعذر علیہ حفظ صورتہ فینظر لہ بحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اُسکا ٹھکانا معلوم نہین اور یہ بھی نہین معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اسواسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہی جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہو اور مفقود مین بھی یہی صفت ہی پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے مین مفقود کی بہتری ہی اور رہا یہ امر کہ وہ اسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہین کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضدارون مین سے جسنے قرضکا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہی اور قاضی کے یہان ایسے قرضہ مین نالش کر سکتا ہی جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق مین یہ خود اصیل ہی اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اسمین مخاصمہ نہین کر سکتا ہی اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ مین ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت مخاصمہ نہین کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہین ہی بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہی اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہین کر سکتا ہان جب وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے مین وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل مین البتہ اختلاف ہی کہ وہ نالش کر سکتا ہی یا نہین پھر جب یہ حال ٹھہرا اسلئے یہ وکیل مخاصمہ نہین کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہونا غائب پر حکم دینے کو شامل ہی حالانکہ یہ بات نہین جائز ہی لیکن اگر قاضی کی رائے مین یہ امر جائز ہوا اور اسنے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی پھر مفقود

اموال مین سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیگا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہین ہو تو
بجب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنے فروخت کرکے اُسکے دام محفوظ رکھے۔ **ولا یبیع ما لا یخاف علیہ الفساد فی نفقۃ**
ولا غیرہا لانہ لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظ الصورۃ وہو ممکن ٭ اور جس مال کے
بگڑنے کا خوف نہو اُسکو نہین فروخت کریگا نہ نفقہ کی ضرورت مین اور نہ کسی دوسری ضرورت مین اسواسطے کہ قاضی کو غائب
پر صرف یہی ولایت ہو کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت مین عین مال کی حفاظت ممکن ہو اسکو چھوڑنا جائز نہوگا
قال وینفق علی زوجتہ واولادہ من مالہ ولیس ہذا الحکم مقصورا علی الاولاد بل یعم جمیع قرابۃ الولاد والاصل ان کل
من یستحق النفقۃ فی مالہ حال حضرتہ بغیر قضاء القاضی ینفق علیہ من مالہ عند غیبتہ لان القضاء حینئذ یکون اعانۃ وکل
من لا یستحقہا فی حضرتہ الا بالقضاء لا ینفق علیہ من مالہ فی غیبتہ لان النفقۃ حینئذ تجب بالقضاء والقضاء علی الغائب
ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الکبار والزمنی من الذکور الکبار ومن الثانی الاخ والاخت والخال والخالۃ
وقولہ من مالہ مرادہ الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المطعوم والملبوس فاذا لم یکن ذلک فی مالہ یحتاج الی القضاء بالقیمۃ و
ہی النقدان والتبر بمنزلتہما فی ہذا الحکم لانہ یصلح قیمۃ کالمضروب وہذا اذا کانت فی ید القاضی فان کانت ودیعۃ او دینا ینفق علیہم
منہما اذا کان المودع والمدیون مقرین بالدین والودیعۃ والنکاح والنسب وہذا اذا لم یکونا ظاہرین عند القاضی فان کانا
ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار وان کان احدہما ظاہرا یشترط الاقرار بما لیس بظاہر ہذا ہو الصحیح فان دفع المودع بنفسہ او من
علیہ الدین بغیر امر القاضی یضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانہ ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع بامر
القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم ینتصب
احد من مستحقی النفقۃ خصما فی ذلک لان ما یدعیہ للغائب لم یتعین سببا لثبوت حقہ وہو النفقۃ لانہا کما تجب فی ہذا المال تجب
فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہین ہو بلکہ سب
جنسے قرابت ولادت ہو یعنے والدین و اجداد و پوتے پروتے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہو کہ جو لوگ اُسکی
حاضری مین بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے اُن سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت مین اُسکے مال سے
نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت مین حکم قاضی صرف اعانت ہو یعنے نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہو اور جو لوگ اُسکی
موجودگی مین بغیر حکم قاضی کے نفقہ کے مستحق نہ تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت مین اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہین دیگا کیونکہ
ایسی صورت مین نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہو اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہو پس قسم اول مین سے یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق ہین مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہین اور بالغ لڑکون مین سے اپاہج ہین اور قسم دوم یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق نہون انہین سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہین اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو
مال سے مراد درم یا دینار ہین یعنے نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگون کا استحقاق طعام و لباس مین ہو پھر جب اُسکے
مال مین اناج و کپڑا نہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہو اور اس بارہ مین غیر مسکوک
سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہو کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہو اور یہ سب اُس
صورت مین ہو کہ یہ مال قاضی کے قبضہ مین ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ مین سے
ان لوگون کو نفقہ جب ہی دیگا کہ امانت دار و قرضدار دونون ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسرون کی نسب کا اقرار
کرتے ہون لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہو کہ یہ دونون باتین قاضی کے نزدیک ظاہر نہون اور اگر دونون باتین ظاہر
ہون تو اقرار کی ضرورت نہین ہو اور اگر دونون مین سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہین ہو اُسکا اقرار شرط ہو

یہی حکم صحیح ہی پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن
ہوگا اور قرضدار بری نہوگا کیونکہ اُسنے حقدار یا اسکے نائب کو نہین دیا ہی بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری
ہو جائینگے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہی اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہون یا نسب
و زوجیت کے منکر ہون تو مستحقین نفقہ مین سے کوئی شخص اس بارہ مین منکر کا مقابل خصم نہین ہو سکتا ہی کیونکہ غائب
کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اُسکا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہین ہی اور استحقاق نفقہ ہی کیونکہ نفقہ
جیسے اس مال مین واجب ہی ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہی **ف** خلاصہ یہ ہی کہ غائب کی طرف
سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اُسکو اپنا نائب نہین کیا ہی تو وہ قبول نہین ہوتا سوائے ایک صورت کے
اور وہ یہ ہی کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے
پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کریگا تاکہ بعد اسکے اُسکا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ
ہین اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کرین تو بھی اُنکا حق ثابت نہین ہوتا کیونکہ نفقہ
واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت مین منحصر نہین ہی بلکہ مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہو پس یہ لوگ غائب
کی طرف سے مدعی نہونگے۔ **قال** ولا یفرق بینہ وبین امرأتہ وقال مالک رہ اذا مضی اربع سنین
یفرق القاضی بینہ وبین امرأتہ وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تزوج من شاءت لان عمر رض ہکذا قضی فی
الذی استہواہ الجن بالمدینۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغیبۃ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدۃ
اعتبارا بالایلاء والعنۃ وبعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہما الاربع من الایلاء والسنین من العنۃ عملا
بالشبہین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأتہ حتی یاتیہا البیان وقول علی رض
فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلتصبر حتی یستبین موت او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح
عرف ثبوتہ والغیبۃ لا توجب الفرقۃ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رض رجع الی
قول علی رض ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالعنۃ
لان الغیبۃ تعقب الاوبۃ والعنۃ قلما تنحل بعد استمرارہا سنۃ - اور مفقود و اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق
نہین کیجائیگی اور امام مالکؒ نے کہا کہ جب چار برس گذر جاوین تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے
پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ مین
جس شخص کو جن اُٹھا لے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق مین یہی حکم دیا اور حضرت عمرؓ کا امام ہونا کافی ہی (اور اس اثر کو
امام مالک و ابن ابی الدنیا و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہی اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و
عثمان سے مروی ہی اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہی کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہین ہوتا - الزرقانی -) اور اس وجہ
سے تفریق کیجاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گذرنے کے بعد قاضی دونون مین تفریق کر دیگا
جیسے ایلاء و عنین کی صورت مین ہی (یعنی ایک راہ سے اُسکو مشابہت ایلاء سے ہی اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے
ہی) پھر جب ایلاء و عنین پر قیاس ہوا تو انھین دونون سے چار برس کی مدت لی گئی اسطرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے
سال لیے تاکہ دونون مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ مین
فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہیگی یہانتک کہ اُسکو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ یہ ایک عورت ہی جو مصیبت مین مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہانتک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا یا طلاق دیدی - رواہ

عبد الرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہی اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت
تو یقینی معلوم ہی اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہی اور مفقود کا مرجانا احتمالی ہی تو احتمال کی وجہ سے نکاح
زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہوسکتا
کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو چار مہینے کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت
ہی اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہی اور عنین کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اُس سے
افاقہ کی امید بہت کم ہی - ف - ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ
وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہی اور عبد الرزاق
نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین
میں سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا م پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہبان
و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتوی دینا جائز ہی جیسے ایک عورت
کو ایک حیض آکر برابر طہر ہوگیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گذرنے پر اُسکی عدت پوری ہوجائیگی اور قہستانی بزازیہ
میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوے ہی - قال واذا تم لہ مائۃ وعشرون سنۃ من یوم ولد
حکمنا بموتہ قال رضہ وہذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وفی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران وفی
المروی عن ابی یوسف رح بمائۃ سنۃ وقدرہ بعضہم بتسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والارفق
ان یقدر بتسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأتہ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت - اور جب مفقود کے روز
پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہوجاویں تو ہم اُسکی موت کا حکم دینگے ف مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے
ابو حنیفہ رح سے روایت کیا ہی اور ظاہر مذہب میں اُسکے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہی اور ابو یوسف کی روایت
میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوّے برس اندازہ کیا ہی اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہی کہ کسی مقدار سے
نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہی کہ نوّے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتوی ہی ع۔) اور
جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے - ویقسم مالہ بین ورثتہ
الموجودین فی ذلک الوقت کانہ مات فی ذلک الوقت معاینۃ اذ الحکمی معتبر بالحقیقی ومن مات
قبل ذلک لم یرث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کانت حیاتہ معلومۃ - اور مفقود کا مال اُن
وارثوں میں جو اُسوقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہی کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی
موت پر ہی اور اُسکے اقارب میں جو شخص پہلے مرگیا ہو اسکا وارث نہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں
تو ایسا ہی کہ جیسے اُسکا زندہ ہونا معلوم ہو - ولا یرث المفقود احدا مات فی حال فقدہ لان بقاءہ حیا فی ذلک الوقت باستصحاب
الحال وہو لا یصلح حجۃ فی الاستحقاق - اور مفقود کسی کا وارث نہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت میں مرگیا ہو
کیونکہ بظاہر حال وہ اسوقت زندہ ہی اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہوسکتا ہی - وکذلک لو اوصی للمفقود ومات
الموصی ثم الاصل انہ لو کان مع المفقود وارث لا یحجب بہ ولکنہ ینتقص حقہ بہ یعطی اقل النصیبین ویوقف
الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لا یعطی اصلا بیانہ رجل مات عن ابنتین وابن مفقود وابن ابن
وبنت ابن والمال فی ید الاجنبی وتصادقوا علی فقد الابن وطلبت الابنتان المیراث تعطیان النصف
لانہ متیقن بہ ویوقف النصف الآخر ولا یعطی ولد الابن لانہم یحجبون بالمفقود لو کان حیا فلا یستحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مرگیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہو تو وہ حصہ پاویگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہوجائیگا حتی کہ اُسکو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اُسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑکر مرگیا اور اُسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہے اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیجائیگی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پوتوں کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہوجاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہونگے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ہذا الحمل فانہ یوقف لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی وان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتہی باتم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اُسکے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اُسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتوی ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اُسکا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے تو اُسکو حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اُسکو کم حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہمنے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقررہم علیہ۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اسپر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک العین یرثہا رجلان ویشتریانہا فلا یجوز لاحدہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی وہذہ الشرکۃ تتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتہب رجلان عینا او ملکاہا بالاستیلاء او اختلط مالہما من غیر صنع احدہما او بخلطہما خلطا یمنع التمیز رأسا او الا بحرج ویجوز بیع احدہما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہے جسکے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اُسکو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اُسکی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ لیا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دو نوع کا مال بغیر ان دونوں میں سے

کسی کی حرکت سے مخلوط ہو گیا یا دونون کے ملانے سے مخلوط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہی کہ بالکل امتیاز نہین ہو سکتا
یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہی اور ان سب صورتون مین ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
صورتون مین جائز ہی اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہی سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنے
جس صورت مین دونون چیزین خود مل گئین یا دونون مالکون نے ملائین تو ان دونون صورتون مین غیر کے ہاتھ بیچنا
نہین جائز ہی مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہمنے کفایۃ المنتہی مین بیان کر دیا - والضرب الثانی شرکۃ العقود
ورکنہا الایجاب والقبول وہو ان یقول احدہما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الاخر قبلت وشرطہ
ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینہما فیتحقق
حکمہ المطلوب منہ - اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہی یعنے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اسکا رکن ایجاب
و قبول ہی اور اسکی صورت یہ ہی کہ ایک کہے کہ مین نے تجھسے فلان و فلان چیز مین شرکت کی اور دوسرا کہے کہ مین نے قبول
کیا اور اسکی شرط یہ ہی کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہی وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونون
مین مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو - ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ وعنان وشرکۃ
الصنائع وشرکۃ الوجوہ فاما شرکۃ المفاوضۃ فہی ان یشترک الرجلان فیتساویان فی مالہما وتصرفہما ودینہما
لانہا شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشرکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ہی من
المساواۃ قال قائلہم ؎ لا یصلح الناس فوضی لا سراۃ لہم * ولا سراۃ اذا جہالہم سادوا * ای
متساوین فلا بد من تحقق المساواۃ ابتداء وانتہاء وذلک فی المال والمراد بہ ما تصح الشرکۃ فیہ ولا یعتبر
التفاضل فیما لا یصح الشرکۃ فیہ وکذا فی التصرف لانہ لو ملک احدہما تصرفا لا یملکہ الاخر لفات التساوی
وکذلک فی الدین لما نبین ان شاء اللہ تعالے وہذہ الشرکۃ جائزۃ عندنا استحسانا وفی القیاس لا یجوز
وہو قول الشافعی رح وقال مالک رح لا اعرف ما المفاوضۃ وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول الجنس
والکفالۃ بمجہول وکل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلے اللہ علیہ وسلم فاوضوا فانہ اعظم
للبرکۃ وکذا الناس یتعاملونہا من غیر نکیر وبہ یترک القیاس والجہالۃ متحملۃ تبعا کما فی المضاربۃ ولا تنعقد الا
بلفظۃ المفاوضۃ لبعد شرائطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما تقتضیہ یجوز لان المعتبر ہو المعنی - پھر شرکت عقود کی
چار قسمین ہین - اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان - سوم شرکت صنائع - چہارم شرکت وجوہ - پس شرکت مفاوضہ
کی یہ صورت ہی کہ دو مرد باہم شرکت کرین پس مال و تصرف و دین مین دونون برابر ہون کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات
مین عام ہوتی ہی اسطرح کہ دونون مین سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہی کیونکہ مفاوضہ
بمعنی مساوات ہی چنانچہ عرب کے بعض اشعار مین یہ معنی مذکور ہین پس ابتدا و انتہا مین مساوات ہونا ضرور ہی اور یہ مال
مین ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہی جسمین شرکت صحیح ہو پس جس مال مین شرکت صحیح نہین ہی تو اسمین باہم کمی
ریشی ہونا معتبر نہین ہی اور اسی طرح تصرف مین بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
کو نہین ہی تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین مین بھی مساوات شرط ہی چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کرینگے
انشاء اللہ تعالے اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہی اور قیاسا جائز نہین ہی اور یہی شافعی کا قول ہی
اور امام مالک نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہی اور وجہ قیاس یہ ہی کہ مفاوضہ مین مجہول الجنس کی وکالت اور
مجہول کی کفالت موجود ہی اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہی اور وجہ استحسان یہ ہی کہ حدیث مین آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اسمین بڑی برکت ہے لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ ابن ماجہ مین حدیث آئی تین چیزون مین برکت ہے ادھار
بیع مین جسکی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ مین اور گھر کے خرچ کے لیے گیہون کو جو کے ساتھ ملانے مین مگر بیع کے لیے نہین
ع - اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگون مین بلا انکار جاری تھا اور ایسے تامل سے قیاس
چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت وکفالت مین جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربت مین جائز ہے اور
واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہین ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید ہین حتی کہ
اگر اسکے جمیع شرائط ومقتضیات کو دوسری عبارت مین بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے
**قال فیجوز بین الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدہما کتابیا والاخر مجوسیا
یجوز ایضا لما قلنا** - پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردون مین جائز ہوا کہ دونون بالغ آزاد مسلمان ہون یا دونون ذمی
ہون کیونکہ دونون مین برابری ثابت ہے اور اگر دونون مین سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ
کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونون مین برابری ثابت ہے - **ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی
والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحدا منہما الا باذن
المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی** - اور آزاد و مملوک مین مفاوضہ نہین
جائز ہے اور طفل و بالغ مین بھی نہین جائز ہے کیونکہ مساوات نہ رہی اسواسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف وکفالت کا اختیار ہے
اور مملوک کو دونون مین سے کوئی اختیار نہین ہے جبتک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی انمین سے کوئی اختیار نہین
ہے جبتک اسکا ولی اجازت نہ دے - **قال ولا بین المسلم والکافر وہذا قول ابی حنیفہ رح ومحمد رح وقال
ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینہما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدہما کالمفاوضۃ
بین الشفعوی والحنفی فانہا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی
لا یہتدی الی الجائز من العقود ولہما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
خمورا او خنازیر صح ولو اشتراہ المسلم لا یصح** - اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہین جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ
ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت وکفالت مین دونون برابر ہین اور جس زیادہ تصرف کا
ایک مالک ہے اسکا اعتبار نہین ہے جیسے شافعی وحنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عمدا تسمیہ چھوڑ گیا
ہو اسمین دونون کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہین پس مسلمان وکافر کے درمیان
بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اسواسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہین معلوم ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ دونون
مین تصرف کی برابری نہین ہے کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے
خریدی تو نہین صحیح ہے - **ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ
وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطہا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط
العنان اذ ہو قد یکون خاصا وقد یکون عاما** - اور دو غلامون مین مفاوضہ نہین جائز ہے اور دو نابالغون مین
نہین اور دو مکاتبون مین بھی نہین جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہین ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
نہ ہونے کے صحیح نہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان مین مشروط نہین ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب
شرائط موجود ہین کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے **ف** - جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ
نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادون نے مفاوضہ مین یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہین ہی تو ہر صورت مین کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہی ۔ف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وہو الشرکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ فلتحقق المساواۃ فیما ہو من مواجب التجارات وہو توجہ المطالبۃ نحوہما جمیعا۔ اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہی یعنے ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکفیل ہونا لازم ہوتا ہی پس وکالت اسواسطے کہ اسکا مقصود یعنے مالی شرکت متحقق ہو تاکہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو اور کفالت اسواسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہی اسمین مساوات ثابت ہو یعنے مطالبہ ان دونون کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشتریہ کل واحد منہما تکون علی الشرکۃ الا طعام اہلہ وکسوتہم۔ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدہما کشرائہما الا ما استثناہ فی الکتاب وہو استحسان لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علی صاحبہ ولا الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور دونون متفاوضین مین سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل وعیال کے کھانے وکپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہین اسواسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہی کہ دونون مین مساوات ہو اور تصرف مین ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہی اور ہر ایک کی خرید بمنزلہ دونون کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب مین مستثنی کیا ہی اور یہ استحسان ہی کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنی ہی کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہی اور ساتھی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہین اور نہ اُسکے مال سے صرف کرنا ممکن ہی اور خریدنا بھی ضرور ہی تو یہ خاصکر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہی ف۔ یعنی قیاس کو چھوڑکر استحسانًا یعنے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ بما ادی لانہ قضی دینا علیہ من مال مشترک بینہما۔ متفاوضین مین سے جسنے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہی کہ دونون مین سے جس سے چاہے دامون کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اُسکے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لیگا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہی۔ قال وما یلزم کل واحد منہما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فما یصح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز مین شرکت صحیح ہی اُسکے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین مین سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُسکا ضامن ہی تاکہ دونون مین مساواۃ متحقق رہے پس جنمین اشتراک صحیح ہی وہ خرید وفروخت واجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جنمین اشتراک نہین صحیح ہی وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح وخلع اور عمداً خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہی ف۔ پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہی لیکن بیع صحیح مین ثمن کا ضامن ہوگا یعنے جو دام ٹھہرے ہون اور بیع فاسد مین اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنے بازار مین جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہی کہ دونون متفاوضین مین سے ایک نے اس کاروبار تجارت مین کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہی کہ اپنا کرایہ دونون مین سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کاروبار تجارت مین ہر ایک دوسرے کا کفیل ہی اور سوائے کاروبار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے مختص ہوگا

مثلاً متفاوضین مین سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعوی کیا جسکا کچھ جرمانہ معین ہو اور متفاوض نے انکار کیا
پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہو اور دوسرا شریک اُسکا خصم نہوگا اور اگر
متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اسکا شریک
اس عوض کا ضامن نہین ہو اسی طرح اگر متفاوض مرد پر اُسکی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اُسنے عمداً قتل کرکے مال پر صلح کیا یا
زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اُسکا شریک اس مال کا ضامن نہین ہو ع- قال ولو کفل احدہما
بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یلزمہ لانہ تبرع ولہذا لا یصح من الصبی والعبد الماذون
والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃ رح انہ
تبرع ابتداءً ومعاوضۃ بقاءً لانہ یستوجب الضمان بما یودی علے المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر
الے البقاء تتضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الے الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف
الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداءً وانتہاءً واما الاقراض فعن ابی حنیفۃ رح انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فہو اعارۃ
فیکون لمثلہا حکم عینہا لا حکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا تتحقق معاوضۃ ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ
فی الصحیح لانعدام معنے المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علے المقید وضمان الغصب والاستہلاک
بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃ رح لانہ معاوضۃ انتہاءً- اگر دونون متفاوضین مین سے ایک شخص کی طرف سے جو
تجارت مین انکا شریک نہین ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی (یعنے
اجنبی کی اجازت سے کفالت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہین ہو کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہو اسی واسطے
طفل وغلام ماذون ومکاتب کی طرف سے صحیح نہین ہوتی ہو اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف
تہائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہوگئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اُسکے نفس کی کفالت کرلینے بالاتفاق دوسرا اسکا
ضامن نہین ہو اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ یہ کفالت ابتدا مین احسان ہو مگر آیندہ معاوضہ ہو کیونکہ جب اُسنے مکفول
عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اُسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ
آیندہ کے عقد مفاوضہ اسکو بھی متضمن ہو اور بنظر ابتدا کے طفل وغلام ماذون ومکاتب سے صحیح نہین ہو اور مریض
کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہو بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتدا وانتہا دونون مین احسان ہو اور
رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہو کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہین لازم
ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہو تو مقروض نے جو اُسکے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہو اور عوض کے حکم مین نہین
ہو حتی کہ اسمین میعاد لگانا صحیح نہین ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول مین
دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنے نہ رہے اور کتاب مین جو مطلق مذکور ہو وہ مقید پر محمول ہو یعنے
مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا
اُسکی ضمانت کرلی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہو یعنے دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا مین معاوضہ
ہو یعنے جب اُسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اُسپر لازم ہوگی- قال فان ورث احدہما مالا یصح فیہ الشرکۃ او
وہب لہ ووصل الے یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساواۃ فیما یصلح راس المال
اذ ہی شرط فیہ ابتداءً وبقاءً وہذا لان الآخر لا یشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انہا تنقلب
عنانا للامکان فان المساواۃ لیس بشرط فیہ ولدوامہ حکم الابتداء لکونہ غیر لازم- پھر اگر دونون متفاوضین مین سے

ایک نے ایسا مال میراث پایا جسمین شرکت صحیح ہی یا اُسکو ہبہ کیا گیا اور اُسکے قبضہ مین آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہوکر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہو کہ راس المال ہوسکے اُسمین مساوات نہین رہی حالانکہ اس شرکت مین مساوات ہونا حالت ابتدا و حالت بقا دونون مین شرط ہی پس مفاوضت نہین رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اُسمین دوسرا شریک حقدار نہین ہوسکتا کیونکہ اُسکے حق مین کوئی سبب نہین ہی مگر شرکت مفاوضہ بدلکر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ وہ یہان ممکن ہی اسلیے کہ شرکت عنان مین مساوات شرط نہین ہی اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی یعنے جو حکم اُسکی ابتدا کے واسطے ہی وہی اُسکے دوام کے واسطے ہی کیونکہ یہ عقد لازمی نہین ہی۔ فان ورث احدہما عرضا فہو له ولا تفسد المفاوضة وکذا العقار لانه لا یصح فیه الشرکة فلا یشترط المساواة فیه - اور اگر مفاوضین مین سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اُسی کے واسطے ہی اور شرکت مفاوضہ فاسد نہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی یعنے اگر زمین وگھر میراث پایا تو بھی اُسی کا ہی اور مفاوضت باطل نہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہی جسمین شرکت صحیح نہین ہی تو ایسے مال مین دونون کا مساوی ہونا بھی شرط نہین ہی ف حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ مین تجارتی امور مین دونون شریک ایکدوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہین اور تجارت کے واسطے جو مال دونون نے راس المال ٹھہرایا اُسمین دونون کا مساوی ہونا جیسے ابتدا مین شرط ہی ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت نہین ہی اُسمین مساوات شرط نہین ہی لہذا جو اموال قابل شرکت ہین اُنکا بیان کرنا ضرور ہی چنانچہ بیان فرمایا -

فصل - ولا ینعقد الشرکة الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقة وقال مالک رح یجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہه النقود بخلاف المضاربة لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح مالم یضمن فیقتصر علی مورد الشرع ولنا انه یودی الی ربح مالم یضمن لانه اذا باع کل واحد منہما راس ماله وتفاضل الثمنان فما یستحقه احدہما من الزیادة فی مال صاحبه ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتریه فی ذمته اذ ہی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما ماله علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنه لا یجوز وشراء احدہما شیئا بماله علی ان یکون المبیع بینه وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقة تروج رواج الاثمان فالتحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رح لانہا ملحقة بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ما عرف اما عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکة والمضاربة بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعة فساعة وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفة رح صحة المضاربة بہا - واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہین ہوتا سوائے درم ودینار ورائج فلوس کے یعنے جن پیسون کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزون اور وزنی چیزون سے بھی انعقاد ہوتا ہی بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنے جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اور جو چیزین وزن سے بکتی ہین جب دونون کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہون تو شرکت مفاوضہ منعقد ہوجائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہوگیا یعنے موافق قیاس ہی بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہی کہ وہ اس مال سے تجارت کرکے جو نفع اُٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے نہین جائز ہی) اسواسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہی کیونکہ اسمین ایسے مال سے نفع ہی جو مضمون نہین ہی بلکہ امانت ہی تو جہانتک نص وارد ہوئی ہی وہین تک محدود ہوگا (اور مفاوضہ مین دونون شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہین تو اسمین

نقود وغیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکسان ہین) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اسباب پر شرکت معاوضہ بھی انجام کو کسی
جانب پہونچاتی ہی کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت مین نہین ہی کیونکہ اگر ہر معاوض نے اپنا راس المال فروخت
کیا حالانکہ دونون کے دام مین کمی بیشی ہی (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہی پھر ایک نے اپنا اسباب
دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد
پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہی جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت مین نہین آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
اسلیے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکے ذمہ ہین کیونکہ خرید مین نقد کا تعین نہین ہوتا ہی تو یہ ایسے مال کا نفع ہی جو ضمانت
مین آچکا اور اسلیے کہ اسباب مین پہلا تصرف یہ ہی کہ فروخت کرے اور نقود مین پہلا تصرف یہ ہی کہ خریدے حالانکہ
ایک معاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اُسکے دامون مین اُسکا شریک ہو نہین
جائز ہی اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو یعنے مبیع دونون مین مشترک ہو
جائز ہی پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہین رہا اور رہے وہ فلوس جنکا چلن جاری ہی تو دینار و اشرفی
کی طرح وہ چلتے ہین پس وہ بھی نقد مین شامل کیے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہی کیونکہ امام محمد کے
نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہین یہانتک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہین ہوتے ہین
(مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہی کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ مین تھا
یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہین ہوئے) اور معین دو پیسون کو لعوض معین ایک پیسہ
کے فروخت کرنا بھی نہین جائز ہی چنانچہ اصول مین معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہی اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہین جائز ہی کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہی اور جب اُنکا چلن جاتا رہا
تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہین اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہی لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس
سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہی اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہی کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہی۔ قال و
لایجوز الشرکۃ بماسوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ہکذا ذکر فی الکتاب۔
قدوری نے فرمایا کہ ان مالون کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہین ہی مگر اس صورت مین کہ لوگ تبر دون یا
گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہون تو ان دونون چیزون سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
یعنے اگر لوگون مین بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
اپنی مختصر مین ذکر کیا ہی اور یہ ظاہرا مخالف قول جامع صغیر ہی چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ
بمثاقیل ذہب او فضۃ ومرادہ التبر فعلی ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ تتعین بالتعیین فلا تصلح راس المال
فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم
فعلی تلک الروایۃ تصلح راس المال فیہما وہذا لما عرف انہما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح
لانہما وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف
الی شئی آخر ظاہرا الا ان یجری التعامل باستعمالہما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا و یصلح
راس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب و
لا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا فکذلک فی قول
ابی یوسف رح والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمد رح تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی

فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رح لانہ یتعین بالتعیین بعد الخلط کما یتعین قبلہ ولمحمد رح انہ ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ وبیع من حیث انہ یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لا ینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمد کی مراد پتر ہیں پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہوسکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہوجاوے تو عقد بیع نہوگا پس اس روایت پر گلائی اور پتر بھی شرکت ومضاربت میں راس المال ہوسکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں ثمن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہوں لیکن روایت اول اصح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرنا بیدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہوجاوے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہوجائینگے اور راس المال ہونے کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سواے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اسمین کیلی ووزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں جیسے انڈے واخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا راس المال نہونگی اور اسمین ہمارے علما رکے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہوسکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گھٹی بھی اسی پر پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کردیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہوگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنے مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے جیسے خلط سے پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع انکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہے مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اسطرح کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ اُدھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں تو اسمین دو مشابہت ہوئیں پس ہمنے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے اُنکو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت وکرسی وصندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب اختلاف اُس صورت میں کہ کیلی ووزنی وعددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو

پھر اگر دونون نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہین ہو سکتا ہی حتی کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہین (یس امام محمد کے نزدیک جنس واحد مین بعد خلط کے شرکت جائز ہی اور جنس مختلف مین نہین جائز ہی) اور فرق یہ ہی کہ ایک جنس کے مخلوط مین وہ شی مثلی چیزون مین سے ہی یعنے اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اُسکے مثل اسکا قائم مقام ہو سکتی ہی اور دو جنس کا مخلوط مثلی نہین بلکہ قیمی ہی یعنے تلف کنندہ پر اسکی مثل نہین بلکہ اسکی قیمت واجب ہو سکتی ہی پس جہالت پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہین مل سکتا جیسے اسباب مین ہوتا ہی اور جب شرکت صحیح نہوئی تو خلط کا جو حکم ہی وہ ہمنے کتاب القضار مین بیان کیا ہی ف بلکہ کتاب الودیعت مین بیان کیا ہی۔ النہایۃ والکفایۃ انتہی مین مذکور ہو ع۔ قال واذا اراد الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منھما نصف مالہ بنصف مال الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال رضی اللہ عنہ وھذہ شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لاتصلح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان قیمۃ متاعھما علی السواء ولو کانت بینھما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو شخصون نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونون عقد شرکت باندھین شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہی کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہین ہو سکتا ہی اور جو مسئلہ مذکور ہوا اُسکی تاویل یہ ہی کہ دونون کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونون مین تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال مین سے دوسرے کے اسباب سے اُسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو ف مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہی تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصون مین سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچوین حصہ کے فروخت کر دے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جنمین ایک حصہ کم مال والے کا ہی پس اُسکو نفع کا بھی پانچوان حصہ ملیگا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وھی ان تشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترکا فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ ای اعرض وھذا لا ینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان مین فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہی اور کفالت پر منعقد نہین ہوتی ہی اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت مین شرکت کرین یا عموماً ہر قسم کی تجارات مین شرکت کرین اور کفالت کا ذکر نکرین پس وکالت پر انعقاد اسواسطے ہی کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر منعقد نہوگی کیونکہ عنان کے معنی منھہ موڑنے کے آتے ہین اور اس سے کفالت ظاہر نہین ہوتی اور مقتضاے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہین ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال للحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ اور دونون کے مال مین کمی بیشی ہونا صحیح ہی کیونکہ اسکی ضرورت ہی اور لفظ عنان اُسکو مقتضی نہین کہ دونون مین مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز لان التفاضل فیہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقھا بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندھما فی الربح للشرکۃ فی الاصل ولھذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ وقد یکون احدھما احذق واھدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف

اشتراط جميع الربح لاحدهما لانه يخرج العقد به من الشركة ومن المضاربة ايضا الى قرض باشتراطه للعامل او الى بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان ويشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما - اور اگر دونون کا مال برابر ہو اور نفع مین کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہی یعنے مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہی اور زفرح وشافعی رح نے فرمایا کہ نہین جائز ہی کیونکہ نفع مین زیادتی اس جانب پہونچتی ہی کہ جو چیز مضمون نہین اسکا نفع لیا جاوے چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جسکے واسطے ایک تہائی زائد ہی وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اسواسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہی اور دوسری وجہ یہ ہی کہ زفر وشافعی کے نزدیک اصل مال مین شرکت کی وجہ سے نفع مین شرکت ہوتی ہی اسی واسطے دونون کے نزدیک اصل مال مین خلط ہونا شرط ہی تو مال کا نفع ایسا ہوگیا جیسے مال عین بڑھا ہوا ہوتی ہی یعنے جیسے بکریون کے بچہ ہوکر زیادتی ہوجاتی ہی تو اصل مال مین جسقدر ملک ہو اُسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ نفع دونون کی شرط پر ہوگا اور کمی بقدر مال کے ہوگی - اس روایت مین کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہین ہی (یعنے اگر مال برابر ہوا اور نفع مین کم وبیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہین بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہین پائی جاتی مگر حنفیہ کی کتابون مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہی - ت م - اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہی ویسے ہی کام سے ہوتا ہی جیسے مضاربت مین ہی (یعنے مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کرکے نفع اُٹھاوے پس نفع تین تہائی للتقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونون مین سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہی اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہی تو وہ برابر نفع پر راضی نہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم وبیش نفع جائز ہوا بخلاف اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہین جائز ہی کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہوجائیگا اور مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ قرض ہوجائیگا اور اگر سب نفع مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہی کہ ابتدا مین مضاربت کے مشابہ ہی اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال مین کام کرتا ہی اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہی کیونکہ نام مین شرکت اور کام مین تجارت ہوتا ہی تو اسمین دونون مشابہتون کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہمنے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہی یعنے جیسے مضاربت مین امانتی مال مین نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہی ویسی ہی شرکت عنان مین ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہی اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونون شریکون پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہین ہوتی ہی -

قال ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما بينا ان المفاوضة تصح به للوجه الذي ذكرناه - اور شرکت عنان مین یہ بات جائز ہی کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت مین ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت مین مساوات مالی شرط نہین ہی کیونکہ لفظ عنان اسکو مقتضی نہین ہی مگر یہ شرکت صرف اُسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کرچکے ہین یعنے درم ودینار وفلوس رائجہ جنسے مفاوضت صحیح ہوتی ہی اور وہی وجہ ہی جو ہم وہان بیان کرچکے - ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما دنانير ومن الآخر دراهم وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود وقال زفر رح والشافعي رح لا يجوز

وہذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد
ان شاء اللہ تعالے۔ اور شرکت عنان مین اگر ایک کی طرف سے دینار ہون اور دوسرے کی طرف سے درم ہون
تو جائز ہی اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دودھیا درم ہون اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہون تو بھی جائز ہی
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہی اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہی چنانچہ زفر و شافعی کے نزدیک خلط
کرنا شرط ہی حالانکہ دو مختلف جنس مین خلط کا تحقق نہوگا اور ہم اسکو بعد ازان انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ قال
وما اشتراہ کل واحد منہما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل
ہو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونون شریکون مین سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خریدا اسکے
دام کا مطالبہ صرف اُسی سے ہوگا دوسرے سے نہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہی
اور کفالت کو متضمن نہین ہی اور مطالبہ حقوق مین وکیل ہی اصل ہوتا ہی۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ
منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان
لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وہو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ۔
پھر جو دام ادا کیے اُسمین سے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے واپس لیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ جب اپنے مال سے ادا
کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیگا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اسکے حصہ مین وکیل ہی پس جب اپنے مال سے اُسنے
ادا کیا تو شریک سے واپس لیگا پس اگر یہ بات سوائے اُسکے قول کے کسی طرح معلوم نہو (مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہین ہی
حالانکہ وہ کہتا ہی کہ مین نے ایک غلام خریدا اور اُسکے دام ادا کر دیے ہین پھر وہ غلام مرگیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہی)
تو اُسپر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعوی کرتا ہی اور دوسرا
اس سے منکر ہی تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف لیعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول
ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشرکۃ او احد المالین قبل ان یشتریا شیئا بطلت الشرکۃ لان المعقود علیہ
فی عقد الشرکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الہبۃ والوصیۃ وبہلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف
المضاربۃ والوکالۃ المفردۃ لانہ لا یتعین الثمنان فیہما بالتعیین وانما یتعینان بالقبض علی ما عرف و
ہذا ظاہر فیما اذا ہلک المالان وکذا اذا ہلک احدہما لانہ ما رضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشرکہ فی مالہ
فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بالشرکۃ فیبطل العقد لعدم فائدتہ وایہما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک
فی یدہ فظاہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی
الشرکۃ لانہ لا یتمیز فیہلک الہالک من المالین۔ اور اگر دونون کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اسکے
کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدین تو شرکت باطل ہوگئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت مین
متعین ہو جاتا ہی جیسے ہبہ و وصیت مین متعین ہوجاتا ہی اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہوجاتا ہی
جیسے عقد بیع مین ہوتا ہی (مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہی اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو بیع باطل ہوجاتی ہی) بخلاف
مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت مین ثمن معین کرنے سے معین نہین ہوتا ہی بلکہ جب قبضہ واقع
ہوجاوے تب متعین ہوتا ہی چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان مذکور ہی بالکل مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہوجانیکی پھر
جس صورت مین دونون مال تلف ہوجاوین تو شرکت باطل ہوجانا ظاہر ہی اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت
باطل ہوگی کیونکہ جسکا مال تلف نہین ہوا وہ اپنے مال مین دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اُسکے

مال مین شریک ہو پھر جب اُسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال مین شریک کرنے پر راضی نہین ہے پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہے اور دونون مین سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اُسی کا مال گیا دوسرا اُسکا ضامن نہین کیونکہ اگر خود اُسکے قبضہ مین تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ مین تلف ہوا تو بھی ضمان نہین ہے کیونکہ یہ اُسکے قبضہ مین صرف امانت تھا بخلاف اسکے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال مین کسی کے واسطے امتیاز نہین ہے تو تلف ہونا دونون مالون مین سے قرار دیا جائیگا - وان اشتری احدہما بمالہ وہلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینہما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینہما لقیام الشرکۃ وقت الشراء فلا یتغیر الحکم بہلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشرکۃ عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زیاد حتی ان ایہما باع جاز بیعہ لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بہلاک المال بعد تمامہا - اور اگر دونون مین سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونون مین موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونون مین مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونون مین شرکت قائم تھی تو اسکے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہوگا پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتی کہ دونون مین سے جسنے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز مین شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہین ٹوٹے گی ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونون کی ملک مشترک ہے مگر اُسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہین - قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالین اولا ثم ہلک مال الآخر اما اذا ہلک مال احدہما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری مشترک بینہما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بہا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیہا کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتہا الشرکۃ فاذا بطلت بطل ما فی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ - پھر جس شریک نے دام دیے ہین وہ دوسرے سے بقدر اُسکے حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُسنے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دیے ہین اور ہم اسکو اوپر بیان کر چکے یہ اُس صورت مین ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اسمین دو صورتین ہین - ایک یہ کہ عقد شرکت مین دونون نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت مین خریدی ہوئی چیز دونون مین موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرحہ قائم ہے تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوگی ولیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنے شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے ثمن واپس لیگا کیونکہ وہ اُسکی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہین - اور دوسری صورت یہ کہ دونون نے صرف عقد شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا صریح ذکر نہین کیا پس اس صورت مین جو چیز خریدی ہے وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہونا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن مین ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اُسکے ضمن مین وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اسکے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنے ضمنی نہین ہے - قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز لان

الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل
هو المال ولهذا يضاف اليه ويشترط تعيين رأس المال بخلاف المضاربة لانها ليست بشركة وانما
هو يعمل لرب المال فيستحق الربح بمقالته على عمله اما هنا بخلافه وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط
الخلط ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام
المال ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق
معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح برأس
المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة في
التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد به وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس
والتساوي في الربح وتصح شركة التقبل - اور شرکت جائز ہی اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو (اور یہی قول
مالک واحمد ہی) اور نزد شافعی نے کہا کہ نہین جائز ہی اسواسطے کہ مال اصل ہی اور نفع اسکی فرع ہی اور فرع کا مشترک ہونا
جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہوجاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہی اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے
ہی کہ اسکا محل مال ہی اسی واسطے نفع کو مال کی طرف مضاف کرتے ہین یعنے کہتے ہین کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہی
اور راس المال کو معین کرلینا شرط ہی بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہی اسواسطے کہ وہ شرکت نہین ہی
بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہی تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع مین سے مستحق ہوتا ہی اور یہان اسکے
برخلاف ہی یعنے دونون شریکون مین سے ہر ایک کام کرتا ہی اور یہ نزد شافعی رح کے واسطے اصل کبیر ہی حتی کہ جنس متحد
ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہی اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع مین کمی بیشی نہین جائز ہی اور شرکت اقسام مین سے
جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہین جائز ہی کیونکہ اسمین مال نہین ہوتا ہی اور ہماری دلیل
یہ ہی کہ نفع مین شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہی نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہین تو اس نام کے معنی
اسمین متحقق ہونا ضرور ہین تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہین جو عقد مین متعین ہو
تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہین ہی بلکہ اُس تصرف سے ہی جو راس المال مین ہوتا ہی یعنے راس المال کے
ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہی کیونکہ ہر شریک آدھے مین اصیل ہی اور آدھے مین وکیل ہی اور جب بدون خلط کے
کے تصرف وکار تجارت مین شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اُسمین بھی بدون خلط کی شرکت
متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہوگیا (پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک راس المال کی
طرف ہی اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہی) پس ہمارے نزدیک مال کا جنس متحد ہونا
اور برابر مالون مین برابر نفع ملنا کچھ شرط نہین ہی اور دوسرون کے کام قبول کرنے مین عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہی
قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة فعسى
لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة - اگر دونون شریکون مین سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان
کرکے نفع مین سے شرط کیے تو شرکت نہین جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرط ہی جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہی کیونکہ شاید
حاصلات مین سے نفع کے اسی قدر درم ہون جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت مین ہی
یعنی مالک زمین و کاشتکار مین سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار مین سے چند من گیہون سوائے حصہ ثانی کے
شرط کیے تو مزارعت باطل ہی کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو - پھر شرکت مفاوضہ وعنان کے بعض احکام بیان

فرائے۔ قال ولکل واحد من المفاوضین وشریکی العنان ان یبضع المال لانہ معتاد فی عقد الشرکۃ
ولان لہ ان یستاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یودعہ لانہ معتاد ولا یجد التاجر منہ بدا
شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
سب اصل کے مالک مال کو دیدے تو ہر شریک کو اسطرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت
جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنی درجہ ہے تو ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت
رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانہا دون
الشرکۃ فیتضمنہا وعن ابی حنیفۃ رح انہ لیس لہ ذلک لانہ نوع شرکۃ والاصح ہو الاول وہو روایۃ
الاصل لان الشرکۃ غیر مقصودۃ وانما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجرہ باجر بل اولی لانہ تحصیل
بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشرکۃ حیث لا یملکہا لان الشئ لا یستتبع مثلہ۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے
اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ ف۔) اور ابوحنیفہ سے ایک روایت
یہ ہے کہ اسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت
کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور یہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت
پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اسکے مثل شرکت
کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اسکے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویوکل من یتصرف
فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارۃ والشرکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف الوکیل بالشراء
حیث لا یملک ان یوکل غیرہ لانہ عقد خاص طلب منہ تحصیل العین فلا یستتبع مثلہ۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اسمیں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت
کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اسکے جو شخص نقد خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو
اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اسکے مثل وکیل کرنا تابع نہوگا۔ قال ویدہ فی المال
ید امانۃ لانہ قبض المال باذن المالک لا علی وجہ البدل والوثیقۃ فصار کالودیعۃ۔ اور شرکت مفاوضہ و
عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا ہے
مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دام کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں
ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے ع۔) تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
ف۔ حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال و
اما شرکۃ الصنائع وتسمی شرکۃ التقبل کالخیاطین والصباغین یشترکان علی ان یتقبلا الاعمال ویکون

الکسب بینہما فیجوز ذلک وہذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان ہذہ شرکۃ لا تفید مقصودہا وہو التثمیر لانہ لا بد من رأس المال وہذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد ولا یشترط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفر رح فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وہو ما ذکرناہ لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہی اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہی اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرکت ہی جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہی کیونکہ اسکے واسطے راس المال ضرور ہی اور یہ اسواسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہی کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہی کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اسمیں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہی کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہی یعنی تحصیل مال اسمیں فرق نہیں ہوتا ہی **ف** خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہو اور اسمیں امام مالک و زفر کا اختلاف ہی اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہی کہ شرکۃ التقبل جائز ہی بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو۔ مع۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح ما لم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ وصار کشرکۃ الوجوہ ولکنا نقول ما یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وربح ما لم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اسمیں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہی تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہی جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہونچاتا ہی اور مثل شرکت وجوہ کے ہوگیا ولیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہی وہ نفع نہیں لیتا ہی کیونکہ نفع وہ ہوتا ہی جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہی کیونکہ راس المال یہاں کام ہی اور نفع مال ہی تو جو کچھ اُسنے لیا وہ کام کا عوض ہی اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہی تو باہمی رضامندی سے جو اُسکی قیمت لگائی گئی وہی اُسکی قیمت ہی تو وہ کمی بیشی سے حرام نہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہی اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہی اور جو چیز نہو اسکا نفع نہیں جائز ہی سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہی۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویبرأ الدافع بالدفع الیہ وہذا ظاہر فی المفاوضۃ وفی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان الا تری ان ما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبلہ علیہ فجری مجری المفاوضۃ فی ضمان

العمل و اقتضاء البدل۔ اور دونون مین سے جو کوئی جس عمل کو قبول کریگا وہ اُسپر اور اُسکے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونون مین سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونون مین سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہی اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی بری ہوگیا اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہی اور دوسری صورتون مین یہ حکم استحسانًا ہی اور قیاس اسکے برخلاف ہی کیونکہ شرکت مین کچھ کفالت کا ذکر نہین ہوا بلکہ مطلق ہی اور بطور اقتضا کے صرف شرکت مفاوضہ مین کفالت ثابت ہوتی ہی تو ان صورتون مین ثابت نہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ دونون مین سے جسنے جو عمل قبول کیا ہی دوسرا اُسکا ضامن ہی اسواسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاتا ہی کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر نافذ ہوتا ہی تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ مین یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشترى بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن تحقيق الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان المطلقة تنصرف اليه وهى جائزة عندنا خلافا للشافعى رح والوجه من الجانبين ما قدمناه فى شركة التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہی اور اسکی یہ صورت ہی کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھین حالانکہ اُنکا کچھ مال نہین ہی اس شرط پر کہ دونون اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کرین پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہی اور شرکۃ الوجوہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگون سے اُدھار وہی خرید سکتا ہی جسکی لوگون مین وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہی کہ ثمن و مبیع مین وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہی اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہین اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہی اور شافعی کے نزدیک نہین جائز ہی اور ہمنے دونون طرف کی دلیل شرکۃ التقبل مین بیان کردی ہی۔ قال وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه۔ اور دونون مین سے جو شخص کوئی چیز خریدے اُسمین دوسرے کی طرف سے وکیل ہی کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہین سواے اسکے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہان ولایت نہین ہی تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونون نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونون مین نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہی اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہین جائز ہی۔ فان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذى يلقى العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف فى مالك على ان لى ربحه لم يجز لعدم هذه المعانى واستحقاق الربح فى شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك فى المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا فى المضاربة وشركة الوجوه ليست فى معناها بخلاف العنان لانه فى معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل فى مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم۔ پس اگر دونون نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونون کے درمیان تین تہائی ہو یعنے ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہین سواے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہی اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہی اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہی اور ٹھہرائی ہوئی اجرت مین سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہی

تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہی اور ان صورتون کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہین ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال مین تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہین جائز ہی کیونکہ امور مذکورہ مین سے کوئی بات نہین پائی جاتی ہی اور شرکۃ الوجوہ مین نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہی جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز مین جسقدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہی تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہین ہی تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہین ہی بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی مین اس معنی کر ہی کہ مضارب و شریک عنان دونون اپنے ساتھی کے مال مین تصرف کرتے ہین تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی ف یعنی جیسے مضاربت مین کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہی اسی طرح شرکت عنان مین بھی اختیار ہی واللہ تعالیٰ اعلم

فصل - فی الشرکۃ الفاسدۃ ولا یجوز الشرکۃ فی الاحتطاب والاصطیاد وما اصطادہ کل واحد منہما او احتطبہ فہو لہ دون صاحبہ وعلی ہذا الاشتراک فی اخذ کل شئ مباح لان الشرکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتوکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یملکہ بدون امرہ فلا یصلح نائبا عنہ وانما تثبت الملک لہما بالاخذ والاحراز المباح فان اخذاہ معا فہو بینہما نصفان لاستوائہما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدہما ولم یعمل الآخر شیئا فہو للعامل وان عمل احدہما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعہ احدہما وجمعہ الآخر او قلعہ وجمعہ وحملہ الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز بہ نصف ثمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل مین چند شرکت فاسدہ کا بیان ہی - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے مین (گھاس وگدا گری مین) اور شکار کرنے مین شرکت کرنا جائز نہین ہی اور دونون مین سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جسقدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اُسی کے واسطے ہی اُسمین اُسکے ساتھی کا کچھ حق نہین ہی اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لینے مین شرکت کرنے کا یہی حکم ہی (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و سرمہ وغیرہ - م ف - کیونکہ شرکت مین وکالت کے معنی شامل ہین اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہی کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہین ہی بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہی تو اُسکا نائب نہین ہو سکتا (اور جب وکالت صحیح نہوئی تو شرکت بھی نہوئی) اور دونون شریکون کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حرز مین کرین پھر اگر لینے مین دونون ساتھ ہون تو یہ چیز ان دونون مین نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق مین دونون برابر ہین اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہین کیا تو وہ لینے والے کی ہی اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اُکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اُکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لاد لایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک جسقدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے دامون سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہی ف یعنی مبسوط و کتاب الشرکۃ مین مذکور ہی اور ظاہر اً مختار قول امام محمد ہی - ع - قال واذا اشترکا ولاحدہما بغل وللآخر راویۃ یستقی علیہا الماء فالکسب بینہما لم تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشرکۃ فلانعقادہا علی احراز المباح وہو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز وہو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وہو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصون نے

مین سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہو اور دوسرے کے پاس پکھال ہو پس دونون نے اس طرح شرکت کی کہ مشک
مین پانی بھر کر اس خچر پر لادلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو تو شرکت صحیح نہین ہو اور پوری کمائی
اُسی شخص کی ہوگی جسنے پانی بھرا ہو اور اُسپر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچروالا ہو اور اگر پکھال
والے نے کام کیا تو کمائی اُسکی اور اُسپر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اسواسطے ہو کہ دونون نے
ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے مین شرکت کی ہو اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہو کہ مباح پانی جب
بھرلانے والے کی ملک ہوگیا حالانکہ اُسنے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اُٹھایا ہو مگر بعقد فاسد تو اُسپر
پوری اجرت لازم آویگی۔ وكل شركة فاسدة فالربح فيها على قدر المال ويبطل شرط التفاضل لان الربح
فيها تابع للمال فيتقدر بقدره كما ان الريع تابع للبذر في المزارعة والزيادة انما يستحق بالتسمية و
قد فسدت فبقي الاستحقاق على قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہو اُسمین نفع بقدر مال ہوگا یعنی
جس شریک کا جسقدر مال ہو اُسی قدر نفع ملیگا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہو کیونکہ ایسی شرکت مین نفع تابع مال ہو
تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت مین پیداوار تابع تخم ہو اور نفع مین زیادتی کا استحقاق بوجہ
قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذا مات احد
الشريكين او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشركة لانها تتضمن الوكالة ولا بد منها ليتحقق الشركة على
ما مر والوكالة تبطل بالموت وكذا بالالتحاق مرتدا اذا قضى القاضي بلحاقه لانه بمنزلة الموت على ما بيناه
من قبل ولا فرق بينما اذا علم الشريك بموت صاحبه او لم يعلم لانه عزل حكمي فاذا بطلت الوكالة بطلت
الشركة بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة حيث يتوقف على علم الآخر لانه عزل قصدي والله اعلم۔
اگر دونون شریکون مین سے ایک مرگیا یا مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ ہو
یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہو اور شرکت مین وکالت ضروری ہو تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق مین بیان ہوچکا
اور وکالت بسبب موت کے باطل ہوجاتی ہو اور اسی طرح مرتد ہوکر دار الحرب مین ملنے سے بھی باطل ہوجاتی ہو جبکہ
قاضی نے اُسکے حربیون مین ملجانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب مین ملجانا بمنزلہ موت کے ہو چنانچہ سابق مین مذکور
ہوچکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہو بہر حال شرکت باطل ہوجائیگی کیونکہ یہ حکما معزولی ہو
اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونون شریکون مین سے ایک نے شرکت توڑ دی
تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہو کیونکہ یہ قصدی معزولی ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔

فصل۔ وليس لاحد الشريكين ان يؤدي زكاة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من جنس التجارة
فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي زكاته فادى كل واحد منهما فالثاني ضامن علم باداء
الاول او لم يعلم وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وهذا اذا اديا على التعاقب اما اذا اديا معا
ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه وعلى هذا الاختلاف المامور باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعد
ما ادى الآمر بنفسه لهما انه مامور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التمليك
لا وقوعه زكوة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح
بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المامور علم او لا ولابي حنيفة رح انه مامور باداء الزكوة والمؤدى
لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر وہذا المقصود حصل بادائہ وعری اداء المامور عنہ فصار معزولا علم اولم یعلم لانہ عزل حکمی واما دم الاحصار فقد قیل ہو علی ہذا الاختلاف وقیل بینہما فرق ووجہہ ان الدم لیس بواجب علیہ فانہ یمکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار وفی مسالتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دونوں شریکین میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دیدی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کردے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنے ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسنے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف۔) اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اُسکی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنے امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دیدے پس اُسنے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسکے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے ملک میں دیدے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ ادا کرے وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اُسی قدر مطلوب ہے جو اُسکے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہوگیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کردی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کردیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف۔) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اُسنے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اُسکے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہوگیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہوچکا خواہ آگاہ ہو یا نہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اسمیں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی کیونکہ وہ صبر کرسکتا تھا یہانتک کہ احصار زائل ہوجاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کردینا اسمیں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال واذا اذن احد المتفاوضین لصاحبہ ان یشتری جاریۃ فیطأہا ففعل فہی لہ بغیر شئے عند ابی حنیفۃ رح وقالا یرجع علیہ بنصف الثمن لانہ ادی دینا علیہ خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ بنصیبہ کما فی شراء الطعام والکسوۃ وہذا لان الملک واقع لہ خاصۃ والثمن بمقابلۃ الملک ولہ ان الجاریۃ دخلت فی الشرکۃ علی البتات جریا علی مقتضی الشرکۃ اذ ہما لا یملکان تغییرہ فاشبہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یتضمن ہبۃ نصیبہ منہ لان الوطی لا یحل الا بالملک ولا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضی الشرکۃ فاثبتناہ بالہبۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام والکسوۃ لان ذلک مستثنی عنہا للضرورۃ فیقع الملک لہ خاصۃ بنفس العقد فکان مؤدیا دینا علیہ من مال الشرکۃ

وفی مسائلنا قضی دینا علیہا لما بینا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا ثمن واپس لیگا کیونکہ اُسنے مال شرکت مین سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیگا جیسے اپنے عیال کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے مین یہی ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت مین داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اسلیے کہ دونون شریکون کو یہ اختیار نہین کہ مقتضاء شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت نہونے کے حال سے مشابہ ہو لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہین ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضاء شرکت کے خلاف ہے لہذا ہمنے ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن مین پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اسکے دام دینے مین ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اسمین وہ دام ادا کیے جو دونون پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارۃ والمفاوضۃ تضمنت الکفالۃ فصار کالطعام والکسوۃ۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونون شریکون مین سے جس سے چاہے وصول کرے اسمین صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا اور کپڑا خریدنے کے دام ہین۔

كتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان مین ہے۔ لغت مین وقف کے معنی روکنا اور شرع مین کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگون مین چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے ملک الٰہی عز وجل کے غیر مملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہو چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہین ہے حتی کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجحور نہو حتی کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجحور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہین جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اسمین ابو یوسف کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ ہین مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ معرفت الفاظ واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جنپر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین وفقراء حج کرنے والے واہل قرابت وغیر ذلک۔ قیّم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قال ابو حنیفۃ رح لا یزول ملک الواقف عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول

ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمہ الیہ قال رضہ الوقف لغۃ ہو الحبس یقول وقفت الدابۃ واوقفتہا بمعنی وہو فی الشرع عند ابی حنیفۃ رح حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف اصلا عندہ وہو الملفوظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس العین علی حکم ملک اللہ تعالی فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالی علی وجہ تعود منفعتہ الی العباد فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترجیح بالدلیل لہما قول النبی لعمر رضہ حین اراد ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجۃ ماسۃ الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ للہ تعالی اذ لہ نظیر فی الشرع وہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا حبس عن فرائض اللہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ لا الی مالک لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا للہ تعالی ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قال رضہ قال فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند ابی یوسف وہو قول الشافعی بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لا بد من التسلیم الی المتولی لانہ حق اللہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللہ تعالی وہو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا قد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ

ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اُسکے زائل ہونے کا حکم دیدے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اُسکو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ دار المکو جہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اُسکی ملک زائل ہو جائیگی یعنے جب ہی اُسنے کہا کہ مین نے وقف کیا اُسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہانتک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کرکے اُسکے سپرد کرے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین وقف کے معنی حبس کے ہین یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہین کہ وقفت الدابۃ یعنے مین نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنے مین بولتے ہین اور شرع مین حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اُسکی منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں

تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل مین مذکور ہین یعنے ابوحنیفہ اسکو جائز نہین رکھتے تھے اور اصح یہ ہو کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہو لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہین کہ مال عین کو اللہ تعالے کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے والے کی ملکیت اُس چیز سے اللہ تعالی کی طرف ایسے طور پر عود کریگی کہ اُسکی منفعت بندون کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہین ہوسکتا اور ہبہ نہین ہوسکتا اور میراث نہین ہوسکتا ہو پس لفظ وقف دونون قول کو شامل ہو یعنے وقف صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو یا نہو اور قول امام یا صاحبین مین سے کسی کی ترجیح بدلیل ہو صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جسکا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کردو کہ وہ بیع نہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہوجانے کی حاجت ہو تاکہ ہمیشہ اُسکو اپنے وقف کا ثواب پہونچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہو کہ اُسکی ملک ساقط کرکے اللہ تعالے کے واسطے کردیا جاوے کیونکہ شرع مین اُسکی نظیر موجود ہو اور وہ مسجد ہو پس یونہی وقف بھی کردیا جاوے اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہین ہو یعنے ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہوجائیگی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف مین باقی رہتی ہو اس دلیل سے کہ واقف کو اُس سے نفع اُٹھانا بطریق زراعت وسکونت وغیرہ کے جائز ہو اور وقف کرنے والے کی ملکیت اُسمین قائم ہو کیا نہین دیکھتے ہو کہ اُسکو وقف مین ولایت تصرف حاصل ہو چنانچہ اُسکی حاصلات جہان صرف ہونا چاہیے ہین وہان صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہو کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کردیگا تو عاریت کے مشابہ ہوگیا اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اُسکی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہو حالانکہ اُسکی طرف سے صدقہ جب ہی ہوسکتا ہو کہ وہ اُسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہین ہو کہ وقف سے اُسکی ملکیت زائل کردیجائے اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک مین نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہین ہو باوجودیکہ وہ چیز باقی ہو جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہو بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہو اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصا لوجہ اللہ تعالی کردی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اُٹھانا جائز نہین ہو اور وقف کی صورت مین بندہ کا حق وقف سے منقطع نہین ہوا تو وہ خالصا لوجہ اللہ تعالے نہین ہوا۔ پھر ترجیح مین علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقف لازم ہوگیا۔ مترجم کہتا ہو کہ نہین بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہو شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین کہا کہ امام ابوحنیفہ کی دلیل منقول مین کوئی حجت نہین ہو کیونکہ جب اُسنے وقف کردیا تو فرائض الٰہی یعنے میراث کا اُس سے تعلق نہین رہا تو فرائض الٰہی سے کوئی حبس نہین ہوا جیسے مال منقولہ وصیت وہبہ وصدقہ مین کوئی حبس نہین ہوتا ہو اور شیخ ابن الہمام نے بعد طول کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہو کہ صاحبین وعامہ علماء کے قول کو ترجیح ہو یعنے وقف لازم ہوجاتا ہو کیونکہ احادیث اس باب مین بہت کثرت سے ہین اور صحابہ وتابعین وائمہ ابعد امتیون کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہو اور حدیث شریح کے صرف یہی معنے ہین کہ کفار جو اپنے زمانہ مین حام وبحیرہ وغیرہ کو بتون کے نام پر روکتے تھے وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کردیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتوی ہو مترجم کہتا ہو کہ یہی مختار اوفق ہو واللہ تعالی اعلم۔

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے
واقف اپنی موت پر معلق کرے - یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہی کیونکہ اُسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا
رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسطرح معلق کرنے سے
ملک زائل نہوگی لیکن اُسنے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کو کسی کے واسطے دائمی وصیت
کردی پس لازم ہو جائیگا اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہی جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہوا
اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اُسکے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہی یعنی اُسکی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک
لازم ہوگا (اور اصح یہ ہی کہ منعقد ہوتا ہی - کما فی الخلاصہ ع -) اور اگر اُسنے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے
فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہی اور صحیح یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازمی
ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہی - پھر جب
صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہی تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہی
(بلکہ اکثر علماء کا قول ہی اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہی اور منیہ میں ہی کہ اسی پر فتوی ہی - مع -) کیونکہ یہ بمنزلہ
اعتاق کے ہی اسواسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہی اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضروری ہی کیونکہ یہ حق تعالیٰ
ہی اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہی کیونکہ اللہ تعالے جو تمام اشیاء کا مالک ہی اُسکو مالک کرنا بالقصد
نہیں ہو سکتا ہی بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہی تو اُسی کا حکم پاتا ہی یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اسکے ضمن میں اللہ تعالے کی ملک
میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوۃ و صدقہ کے ہی ف - اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہی - قال و
اذا صح الوقف علی اختلافہم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم
یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ
لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قال رض وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون
قولہما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ - جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک
سے نکل گیا مگر جنپر وقف ہی اُنکی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اُسپر وقف
نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اُسکی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اُسکے دیگر املاک میں اُسکی بیع نافذ ہو جاتی ہی اور اس
دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اُسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اسکا انتقال نہو سکتا
جیسے اُسکی دیگر املاک کا حال ہی اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف
مذکورہ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے ف - کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہی کہ اصل جائداد
مالک کی ملک پر رہے اور اُسکی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو بھی
مشترک ہی یعنی بٹوارے سے اُسکے حدود قائم نہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہی تو بٹوارے سے پہلے
نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہانتک کسکے حصہ میں آویگی پس یہ ابھی مشاع ہی - قال ووقف المشاع جائز
عند ابی یوسف لان القسمۃ من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمتہ وقال محمد رح لا یجوز لان اصل
القبض عندہ شرط فکذا ما یتم بہ وہذا فیما یحتمل القسمۃ فاما فیما لا یحتمل القسمۃ فیجوز مع الشیوع عند محمد رح ایضاً
لانہ یعتبرہ بالہبۃ والصدقۃ المنفذۃ الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمۃ ایضاً عند ابی یوسف
لان بقاء الشرکۃ یمنع الخلوص للہ تعالے ولان المہایاۃ فیہما فی غایۃ القبح بان یقبر فیہ الموتی سنۃ ویزرع

سنۃ ویصلی فیہ فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستعمال وقسمۃ الغلۃ ولو وقف الکل ثم استحق جزء منہ بطل فی الباقی عند محمد رح لان الشیوع مقارن کما فی الھبۃ بخلاف ما اذا رجع الواہب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وہب او وقف فی مرضہ وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء ممیز بعینہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولہذا جاز فی الابتداء وعلی ہذا الھبۃ والصدقۃ المملوکۃ۔ اور وقف مشاع یعنے جو جائداد وقف کرنا منظور ہی حالانکہ وہ دوسری جائداد مین مشترک ہونے سے مشاع ہی اُسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی کیونکہ بٹوارہ تو اُسپر قبضہ ہونے کا تتمہ ہی اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہین ہی تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہین جائز ہی کیونکہ اصل قبضہ اُنکے نزدیک شرط ہی تو جس چیز سے قبضہ پورا ہووے بھی شرط ہی اور یہ اختلاف ایسی جائداد مین ہی جو قابل قسمت ہی اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اُسکا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہی کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ وصدقہ پر قیاس کرتے ہین جو سپرد کردیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ وصدقہ جائز ہو جاتا ہی اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہین اُسکا وقف بھی جائز ہی پھر ابو یوسف نے مسجد ومقبرہ کا استثنار کیا ہی یعنے اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیت ہی مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہین جائز ہی کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہین جائز ہی جو قابل قسمت نہو اسلیے کہ شرکت باقی رہنا خالصًا للہ تعالے ہونے سے مانع ہی اور اسلیے کہ مسجد ومقبرہ باری باری سے نفع اُٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہی باین طور کہ مثلا ایک سال اسمین مردے دفن کیے جاوین اور دوسرے سال اسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت اسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے جبکہ قابل بٹوارے کے نہین ہی بخلاف مسجد ومقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہی کیونکہ یہ ممکن ہی کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کرلی جاوے یعنے جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کردیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتہائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہی تو امام محمد کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہوگیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ مین ہوتا ہی یعنے ہبہ مشاع ہو جسمین ہبہ کے وقت شیوع ہی تو ہبہ باطل ہوتا ہی بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہین ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزو مین رجوع کرلیا یا مریض نے حالت مرض مین ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اُسکے ترکہ مین تنگی ہی یعنے سوائے اسکے کچھ ترکہ نہین تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہوگیا ہی اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا ہی کوئی جزو معین ہو جو باقی سے ممیز ہی تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہین ہی اسی واسطے ابتدا مین باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ وصدقہ مملوکہ کی ہی ف یعنی اگر اسمین کوئی جزو شایع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ وصدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہی کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اسمین سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ممیز ہی تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شایع ہو تو وقف وہبہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف وہبہ قائم رہیگا۔ قال ویتم الوقف عند ابی حنیفۃ ومحمد رح حتی یجعل آخرہ لجہۃ لا تنقطع ابدا وقال ابو یوسف رح اذا سمی فیہ جہۃ تنقطع جاز وصار بعدہا

للفقراء وان لم یسمہم لہا ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابد کالعتق فاذا کانت
الجہۃ یتوہم انقطاعہا لا یتوفر علیہ مقتضاہ فلہذا کان التوقیت مبطلا لہ کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رح
ان المقصود ہو التقرب الی اللہ تعالے وہو موفر علیہ لان التقرب تارۃ یکون فی الصرف الی جہۃ
ینقطع ومرۃ بالصرف الی جہۃ تتابد فیصح فی الوجہین وقیل ان التابید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف رح
لا یشترط ذکر التابید لان لفظۃ الوقف والصدقۃ منبئۃ عنہ لما بینا انہ ازالۃ الملک بدون التملیک کالعتق
ولہذا قال فی الکتاب فی بیان قولہ وصار بعدہ للفقراء وان لم یسمہم وہذا ہو الصحیح وعند محمد رح ذکر التابید
شرط لان ہذا صدقۃ بالمنفعۃ او بالغلۃ وذلک قد یکون موقتا وقد یکون مؤبدا فمطلقہ لا ینصرف الی التابید
فلا بد من التنصیص - قدوری نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہی یہانتک کہ اُسکے آخر
مین صرف کی ایسی راہ تبلا دیجا وے جو کبھی منقطع نہوگی یعنے مثلا فقراء ومساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف
کرنے والے نے ایسی راہ یہ صرف بیان کیا جو منقطع ہوجائیگی مثلا اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت سے
منقطع ہوجانے کے بعد یہ وقف فقیرون کے واسطے ہوجائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو - امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی
کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہی کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہوجاوے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک مین
دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہی جیسے عتق یعنے اُسکی آزادی دائمی ہی پس جب اُسنے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے
منقطع ہوجانے کا وہم ہی تو مقتضاء وقف اسپر پورا صادق نہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے
کیا ہو مثلا دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اُسکو باطل کرتا ہی جیسے بیع کرنا مثلا دس روز کے واسطے باطل ہی
اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہی کہ اللہ تعالے کی جناب مین تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے
طور سے وقف کے واسطے صادق ہی کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو منقطع ہوجائیگی اور کبھی
ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونون صورتون مین صحیح ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ
ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہی لیکن اختلاف یہ ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان مین ذکر کرنا
شرط نہین ہی کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اُس سے آگاہ کرتا ہی اسواسطے کہ ہمنے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہین کہ اپنی
ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک مین دینے کے جیسے عتق مین ہوتا ہی اسی واسطے کتاب مین ابو یوسف کا قول بیان
کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیرون کے واسطے ہوجائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہی
اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف مین بیان کرنا شرط ہی کیونکہ وقف تو اُسکی منفعت یا حاصلات تصدق
کرنے کا نام ہی اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہی اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہی تو کلام کو مطلق رکھنا بدون
بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہین ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصکر تصریح ضرور ہی - قال ویجوز وقف العقار
لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ - اور عقار کا وقف جائز ہی یعنے جائداد غیر منقولہ زمین
ومکان کا وقف جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہی ف ان مین سے
ارقم بن ابی الارقم ہین چنانچہ انکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیون کے بعد ساتوان مسلمان ہوا
اور اُسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہی کہ جسمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسلام مین رہتے اور لوگون کو اسلام
کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ اُسمین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جنمین عمر ابن الخطاب بھی ہین اسی سے اُسکا نام
دار الاسلام رکھا گیا پس اسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا - الحدیث رواہ الحاکم - اور انمین سے حضرت عثمان

ہین چنانچہ پینتیس[۳۵] ہزار کو یرمہ سرخرو ہو کر وقف کرنا معروف ہی کما فی الصحیح و الطبرانی ساور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری
مین معلق مروی ہی اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین وکنوئے ینبع
مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادون پر وقف کیا جو آجتک موجود ہین اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو
ابن العاص نے جو وقف کیے آجتک موجود ہین اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہین چھوڑی سواے
اپنے بغلہ بیضاء کے جسپر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا - م فتح - ولا
یجوز وقف ما ینقل و یحول قال رضہ و ہذا علی الارسال قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف اذا
وقف ضیعۃ ببقرہا واکرتہا وہم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل
ما ہو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف و
محمد رح معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولی - اور
قابل نقل و تحویل ہو یعنے مال منقولہ ہو اُسکا وقف نہین جائز ہی - اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقًا ناجائز ہونیکا
قول ابی حنیفہ ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اُسکے جوتنے والے بیلون و کاشتکارون کے جو وقف
کرنے والے کے غلام ہین وقف کیا تو جائز ہی اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز
ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنے غلہ حاصل ہونے مین یہ چیزین زمین کے تابع ہین اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرکے
ثابت ہوتی ہی اور تابع ہوکر ثابت ہو جاتی ہی جیسے زمین کے فروخت مین اُسکا پانی داخل ہو جاتا ہی یعنی جس پانی سے
زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہین ہی مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہی اور جیسے تنہا عمارت کا
وقف نہین ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہی اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ مین ابو یوسف کے ساتھ ہی
کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہی تو غیر منقول کے تابع ہوکر بدرجہ اولی
وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا - وقال محمد رح یجوز حبس الکراع والسلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ
وابو یوسف رح معہ فیہ علی ما قالوا وہو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان
الآثار المشہورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا لہ فی سبیل اللہ تعالی
وطلحۃ حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالی ویروی واکراعہ والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الابل لان
العرب یجاہدون علیہا وکذا السلاح یحمل علیہا وعن محمد رح انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات
کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازۃ وثیابہا والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف
لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیہ ومحمد رح یقول القیاس
قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف
کتبہ الحاقا لہا بالمصحف وہذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءۃ واکثر فقہاء الامصار
علی قول محمد رح وما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ وقال الشافعی رح کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء
اصلہ ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیہ
لا یتابد ولا بدمنہ علی ما بیناہ فصار کالدراہم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث
التعامل فبقی علی اصل القیاس وہذا لان العقار یتأبد والجہاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیہما

قوی فلا یکون غیر حالی معنا ہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیارون کا حبس جائز ہی یعنے انکو اللہ تعالی کی راہ مین وقف کرنا جائز ہی اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہین اور یہ حکم استحسان ہی اور قیاس چاہتا ہی کہ جائز نہو کیونکہ ہم سابق مین بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہی حالانکہ مال منقول اس قابل نہین ہوتا ہی اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہین جو اس بارہ مین مشہور ہین انا نجملہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالد کا یہ حال ہی کہ اُسنے اپنی زرہین و گھوڑے اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیے ہین (اور اصل حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہی سوا اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالی نے اُسکو تونگر کر دیا اور رہا خالد تو تم اُس سے زکوۃ مانگنے مین ظلم کرتے ہو حالانکہ اُسنے اپنی زرہین و سامان جنگ اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیا ہی اور رہے عباس تو اُنکی زکوۃ مجھپر ہی۔ رواہ البخاری و مسلم۔) اور طلحہ نے اپنی زرہین اللہ تعالے کی راہ مین وقف کین (لیکن اسکی روایت نہین ملتی ہی ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہین اور اسی کے حکم مین اونٹ داخل ہین کیونکہ عرب اونٹون پر بھی جہاد کرتے ہین اور ہتھیار بھی اُسپر لادے جاتے ہین اور امام محمد سے روایت ہی کہ جن منقولات مین تعامل جاری ہی اُنکا وقف بھی جائز ہی جیسے کلھاڑا و گدالا و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑون کے و پتیلیان و دیگین و پتھر کی دیگین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہین جائز ہی یعنے خلاف قیاس ہی اور قیاس جبھی ترک کیا جاتا ہی کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار مین وارد ہی تو وہین تک محدود رہیگی اور امام محمد کہتے ہین کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہی یعنے لوگون کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے مین ہی اور وقف کا تعامل بھی ان چیزون مین پایا گیا اور نصیر ابن یحیی سے روایت ہی کہ اپنی کتابین وقف کین بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے اُنکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہی کیونکہ مصحف و کتب شریعت مین سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہی اور شہرون کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہین اور جن چیزون مین لوگون کا تعامل نہو اُنکا وقف ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی رہنے کے باوجود اُس سے نفع اُٹھانا ممکن ہی اور اُسکی بیع جائز ہی تو اُسکا وقف کرنا بھی جائز ہی کیونکہ اُس سے انتفاع ممکن ہی تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہوگئے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اسکے وقف مین ہمیشگی نہین ہوسکتی حالانکہ یہ شرط ہی تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہوگئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہی اور یہان کوئی معارض نہین ہی نہ از راہ حدیث واقع کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسواسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہی اور جہاد اعلی رکن دین ہی تو ان دونون مین تقرب کے معنی بہت قوی ہوے پس دوسری چیزین انکے معنی مین نہونگی۔ قال واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رح فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمتہ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمییز وافراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل و الموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمۃ فضل دراہم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراہم

شرار - اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اُسکا بیچنا یا ملک مین لانا جائز نہین ہی لیکن اگر بقول ابو یوسف رہ
وقف مشاع ہوا اور شریک نے اُسکا بٹوارہ چاہا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس تملیک جائز نہونے کی دلیل
وہی ہی جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقف کر دو کہ بیع نہین ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی
اور نہ صدقہ ہوگی - اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہی کہ بٹوارہ تمیز وجدا کرنے کا نام ہی اور غایۃ الامر یہ ہی
کہ کیلی و وزنی چیزون کے سوائے دوسری چیزون مین بٹوارے مین مبادلہ کے معنی غالب ہین لیکن وقف میں
بہتر یہ ہے کہ وقف کے تمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک
مین سے اپنا حصہ وقف کیا تو وہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اُسکا متولی خود وقف
کرنے والا ہوتا ہی اور اُسکی موت کے بعد اُسکا وصی ہی اور اگر اپنی خالص عقار مین سے نصف وقف کیا تو اُسکے
ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہی یا اسکا یہ حیلہ ہی کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اسکے ساتھ
بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اُسکا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خرید لے اس وجہ سے کہ یہ نہین جائز ہی کہ ایک ہی شخص
دونون طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہوا اور اگر بٹوارے مین کسی حصہ مین کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر
وقف کرنے والے کو یہ درم دینے پڑے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہین ہی کیونکہ وقف کو
بیچنا ممتنع ہی اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیے ہین تو جائز ہی اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اُسنے وقف مین خرید
کیا **ف** - اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان - قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ
شرط ذلک الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ مؤبدا ولا تبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ
اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی
الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای
مال شاء فی حال حیاتہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف
علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ
الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی
شئی آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک
والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ - فرمایا کہ واجب یہ
ہی کہ حاصلات وقف مین سے اُسکی تعمیر مین صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو
کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہی کہ ہمیشہ اُسکی حاصلات اُسکے مستحقین کو پہونچائی جاوے اور ہمیشہ اُسکا باقی رہنا
نہین ممکن ہی مگر جب ہی کہ اُسکی اصلاح وتعمیر کیجائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہی یعنی وقف خود اس
شرط کو مقتضی ہی اور اس دلیل سے کہ حدیث مین وارد ہوا کہ خراج بالضمان ہی یعنے وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا
جو حاصلات پاوے - رواہ ابو عبید - ع - اور وقف کی تعمیر ایسی ہو گئی جیسے اُس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کسی شخص
کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اُس شخص پر ہوگا جسکیلیے خدمت کی وصیت ہی یعنے جب غلام کا نفع اُسے ملیگا تو
وہی نفقہ کا بھی ضامن ہی پھر اگر یہ وقف فقیرون پر ہو حالانکہ اُنپر قابو نہین ہو سکتا ہی اور اُنکے اموال مین سے
اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہی یعنے اسپر قابو ہو سکتا ہی تو اسی مین وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف
کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقرا کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اُس شخص کے مال سے ہی کہ وہ اپنی زندگی

مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچ نہین لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہی جس سے مطالبہ ممکن ہی پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہی کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگیا ہو تو اسی وصف پر بنادیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیجاوے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہین ہی اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہی تو بغیر اُسکی رضامندی کے غیر واجب چیز مین کچھ صرف کرنا نہین جائز ہی اور اگر فقیرون پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہی یعنے جتنی تعمیر واجب ہی اس سے زیادہ تعمیر مین بغیر رضامندی فقرار کے صرف کرنا نہین جائز ہی اور دوسرے علمار کے نزدیک وقف فقرار مین تعمیر کی زیادتی جائز ہی مگر قول اول اصح ہی کیونکہ تعمیر مین صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہی حالانکہ زیادہ کرنے مین کوئی ضرورت نہین ہی۔ قال فان وقف دارا علی سکنے ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرہا الحاکم وعمرہا باجرتہا واذا عمرہا ردہا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرہا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اُس شخص پر جو اسمین رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہی چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہوگیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہی تو حاکم اس مکان کا کرایہ پر دیدے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہوجاوے تو جسکے واسطے حق سکونت ہی اسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے مین وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونون کے حق کی رعایت ہی کیونکہ اگر اُسکی تعمیر نہ کریگا تو بالکل سکونت ہی باطل ہوجائیگی پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہی اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اُسپر جبر نہین کیا جائیگا کیونکہ اسمین اُسکے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہی تو ایسا ہوگیا جیسے مزارعت مین بیجون والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق لینے پر رضامندی نہین ہی کیونکہ ابھی اس امر مین شک ہی (یعنے شاید بالفعل اپنا مال ضایع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنواکر واپس دیگا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہی اگر اُسنے کرایہ پر دیدیا تو صحیح نہین ہی کیونکہ وہ مالک نہین ہی۔ قال وما انہدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی عمارۃ الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ امسکہ حتی یحتاج الی عمارتہ فیصرفہ فیہا لانہ لا بد من العمارۃ لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجۃ الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا امسکہا حتی لا یتعذر علیہ ذلک اوان الحاجۃ فیبطل المقصود وان تعذر اعادۃ عینہ الی موضعہ بیع وصرف ثمنہ الی المرمۃ صرفا للبدل الی مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت مین سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اسکے اسباب وآلات مین سے کوئی چیز نقص ہوگئی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر مین صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہو تو رکھ چھوڑے یہانتک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت مین صرف کردے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اُسمیں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہوا اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہو تو اُسکو فروخت کر کے مرمت میں اسکے دام صرف کردے تاکہ بجاے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا یجوز ان یقسمہ یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانہ جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالی فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اُسکے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس اُنکے حق کے سوا دوسری چیز اُنکو نہیں دیجاویگی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ او جعل الولایۃ الیہ جاز عند ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسہ وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فہو جائز عند ابی یوسف رح ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وہو قول ہلال الرازی رہ وبہ قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل ہی مسألۃ مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ مادامو احیاء فاذا ماتوا فہو للفقراء والمساکین فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتہ کاشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد رح ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قدمناہ فاشتراط البعض او الکل لنفسہ یبطلہ لان التملیک من نفسہ لا یتحقق فصار کالصدقۃ المنفذۃ وشرط البعض لبقعۃ المسجد لنفسہ ولابی یوسف رح ما روی ان النبی علیہ السلام کان یاکل من صدقتہ والمراد منہا صدقۃ الموقوفۃ ولا یحل الاکل منہا الا بالشرط فدل علی صحتہ ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالی علی وجہ القربۃ علی ما بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالی لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ لنفسہ وہذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منہ او یدفن فیہ ولان مقصودہ القربۃ وفی الصرف الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ ولو شرط الواقف ان یستبدل بہ ارضا اخری اذا شاء ذلک فہو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف باطل وہذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال ایضا وہو ظاہر المذہب وذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم یشترط لم یکن لہ ولایۃ قال مشائخنا الاشبہ ان یکون ہذا قول محمد رح لان من اصلہ ان التسلیم الی القیم شرط لصحۃ الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جہتہ لشرطہ فیستحیل ان لا یکون لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجدا یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعہا من یدہ نظرا للفقراء کما ان یخرج الوصی نظرا للصغار وکذا اذا شرط ان لیس للسلطان ولا للقاضی ان یخرجہا من یدہ ویولیہا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فیبطل۔ قد [illegible] فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے مال وقف

کہ اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتوی دیتے تھے ح ع -) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اسمین دو باتین ذکر کین اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہی کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور قول محمد رح پر قیاس کرنے سے نکلتا ہی کہ نہین جائز ہی اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحیی الرائی سعت -) کا ہی اور یہی قول شافعی ہی بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین مین یہ خلاف اس بناء پر ہی کہ دونون نے قبضہ و تمیز شرط ہونے مین اختلاف کیا (یعنے امام محمد کے نزدیک وقف کو متمیز جدا کر کے متولی کے قبضہ مین دینا شرط ہی پس مسئلہ مذکورہ نہین جائز ہی اور امام ابو یوسف کے نزدیک شرط نہین ہی تو مسئلہ مذکورہ جائز ہی) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہی یعنے بر بناء اختلاف مذکور نہین ہی پھر یہ اختلاف دو صورتون مین یکسان جاری ہی خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونون مین کچھ فرق نہین ہی اور اگر وقف مین یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبرون کے واسطے ہو جبتک یہ لوگ زندہ رہین پھر جب مر جائین تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہی اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہی اور یہی صحیح ہی کیونکہ ام ولد و مدبرون کے واسطے زمانہ حیات مین حاصلات شرط کرنا ایسا ہی جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہی کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہی یعنے بطریق تقرب بجناب الٰہی عزوجل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کریگا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہین ہوتا ہی تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ میرے واسطے ہی یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہی (حالانکہ یہ دونون باطل ہین تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہی) اور امام ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہی جسمین روایت ہی کہ آنحضرت صلعم اپنے صدقہ مین سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہی حالانکہ وقف مین سے کھانا حلال نہین مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہی (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہی بلکہ یہ روایت ہی کہ آنحضرت صلعم کے صدقہ یعنی وقف مین سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالی کی ملک مین دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اُسنے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالی کی ملک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہین ہی کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالے کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہی جیسے کوئی سرا ے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سراے مین خود بھی اُتریگا یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پیے گا یا اس مقبرہ مین اپنا مردہ بھی دفن کریگا تو یہ جائز ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہی اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہی (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہی رواہ ابن ماجہ والنسائی باسنادہ جید ابن حجر - اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جسنے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا دیگر مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوۃ ہی - کما نے صحیح ابن حبان والحاکم - اور اس باب مین احادیث ہین - م فسع -) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہی اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہی

اور اگر وقف مین اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنے اسکے وقف کرنے مین ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہی تو ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دونون جائز ہین اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہی اور یہ اختلاف اُس بنا پر ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنے وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف رح کے نزدیک جائز ہی تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہی اور امام محمد رح کے نزدیک وہ نہین تو یہ بھی نہین - ع -) رہا بیان مسئلہ دوم یعنے اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہی اور یہی ظاہر المذہب ہی اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف مین ذکر کیا کہ ایک جماعت علمار نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہین کی تو اُسکے واسطے ولایت نہین ہوگی - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہی کہ یہ امام محمد کا قول ہی کیونکہ امام محمد کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہی کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہی پس جب اُسنے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہی تو یہ امر محال ہی کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگون سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہی تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے مین اور اُسمین موذن مقرر کرنے مین اولی ہوتا ہی اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولار اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہی اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہی (یعنے آدمی متدین نہین ہی حتی کہ اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہین ہی) تو فقیرون کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہی کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہین ہی تو قاضی کو اختیار ہوتا ہی کہ یتیمون کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہین ہی کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اسے دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہین ہی تو بھی قاضی کو اختیار ہی کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہی تو خود شرط باطل ہوگئی -

فصل -- واذا بنی مسجدا لم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوۃ فیہ فاذا صلی فیہ واحد زال عند ابی حنیفۃ رح عن ملکہ اما الافراز فلانہ لایخلص للہ تعالے الا بہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لابد من التسلیم عند ابی حنیفۃ و محمد رح ویشترط تسلیم نوعہ و ذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولانہ لما تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامہ ثم یکتفے بصلوۃ الواحد فیہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وکذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناہ وعن محمد رح انہ یشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب - اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی یہانتک کہ اُسکو اپنی ملکیت سے مع اُسکے رستہ کے جدا کرے اور لوگون کو اُسمین نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُسمین ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اُسکے ملک سے زائل ہوگئی پس ملک سے جدا کر لے کی دلیل یہ ہی کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگی اور اُسمین نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہی اور سپردگی مین شرط یہ ہی کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنے جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہی وہ پائی جاوے)

اور مسجد کی صورت مین سپرد کرنا یہی ہے کہ اُسمین نماز پڑھی جاوے یا اسوجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہان متعذر ہے تو
حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اُسمین نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہ
سے ایک روایت مین یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنے تمام نمازیون کا
نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنی درجہ یعنے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ
جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالبًا مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے ف۔ کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی
ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونون امامون کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے
اگر اُسمین مسجد کا کوئی موذن وامام مقرر کر دیا پس اُسنے اذان دیکر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
مسجد ہو گئی۔ مف۔ وقال ابویوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجدا لان التسلیم عندہ لیس بشرط لانہ
اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل۔
اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اُسنے یہ بات کہی کہ مین نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد
کرنا ابویوسفؒ کے نزدیک شرط نہین ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُنکے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق
ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم
اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین۔ قال ومن جعل مسجدا تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد
الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالی لبقاء حق
العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ
انہ قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتأبد وذلک یتحقق فی السفل
دون العلو وعن محمد رح علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر تعظیمہ و
عن ابی یوسف رح انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورۃ
وعن محمد رح انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
کر دیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اُسکو اپنی ملک سے
جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ مین وہ مسجد نہو گی مع۔) پس اُسکو اختیار ہے کہ چاہے اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا
تو وہ اُسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے نہین ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق
باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد مین ہے
اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ امامؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی چھت پر کسی کا مسکن
ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان مین پائی جائیگی بالاخانہ
مین نہو گی اور امام محمدؒ سے اسکے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اسکے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جسکا
کرایہ مسجد مین صرف ہو تو اُسکی تعظیم محال ہے اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اُنھون نے دونون صورتون مین اسکو
جائز رکھا جبکہ بغداد مین تشریف لائے اور مکانون کی تنگی دیکھی پس شاید اُنھون نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ
امام محمدؒ سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رے مین آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال وکذلک
ان اتخذ وسط دارہ مسجدا واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد
ما لا یکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجدا لانہ ابقی الطریق

لنفسه فلم يخلص لله تعالى۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ مین مسجد بنائی اور لوگون
کو اسمین آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنے اُسکو اختیار ہے کہ فروخت کرے اور مرگیا تو اس سے
میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جسمین کسی کو منع کرنے کا حق نہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چارون طرف محیط ہے
تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوئی کیونکہ اُسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ
کے واسطے نہوئی ف۔ حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کرکے شارع عام تک اُسکا راستہ کردے تو وہ مسجد ہو جائے
وعن محمد رح انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا وهكذا عن ابي يوسف رح انه يصير مسجدا
لانه لما رضى بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل في الاجارة
من غير ذكر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہین ہو سکتی ہے اور نہ میراث ہو سکتی ہے اور
نہ ہبہ ہو سکتی ہے اور ایسا ہی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر راضی
ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف مین داخل ہو گیا اور بعوض راستہ کے اُسکی ملک مین سے
مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت مین راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضه مسجدا
لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه يحرز عن حق العباد وصار خالصا لله وهذا لان
الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما
في الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف لانه اسقاط منه فلا يعود
الى ملكه وعند محمد رح عاد الى ملك الباني او الى وارثه بعد موته لانه عينه لنوع قربة وقد انقطعت فصار
كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسف رح يقول في الحصير والحشيش انه ينقل الى
مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہین ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت
نہین ہو سکتی اور نہ اُسکی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا
ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزین اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہین اور جب بندہ
نے اپنا حق جو اُسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک
الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق مین ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور
مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی
ملک کی طرف عود نکریگی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک مین پھر آجائیگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث
کی ملک مین عود کریگی کیونکہ اُسنے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو
ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہین کہ بوریا و پیال بھی
دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق مین امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک
کی ملک مین عود نکریگی اور بوریا وغیرہ کے حق مین بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے لیکن قاضیخان
نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہین ہے کہ ٹوٹی چٹائیان
کسی محتاج کو دین یا فروخت کرکے دوسرا بوریا خریدین جبکہ وہ بیکار ہو گئین اور بچھانے والا یا اُسکا وارث نہین ہو مگر
قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہو گیا اور اُسکی کچھ قیمت نہین ہے تو مضائقہ نہین کہ نکال کر
باہر ڈالدیا جائے اور جسکا جی چاہے اُٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

چاہیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ م۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنہ بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح لانہ لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالی من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جسمین مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہانتک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اُترے اور سقایہ سے پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کیجانب نسبت کرے جیسے فقیروں پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اسمین حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اُٹھانے کا حق اسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالی کے واسطے ہو گئی۔ ف۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقات کے مخالف ہے چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمدؒ کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقات میں امام ابوحنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف یزول ملکہ بالقول کما ہو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ وعلی ہذا البیر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجوہ کلہا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق بابہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم والمقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلۃ السقایۃ والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل دارا لہ بمکۃ سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلہا فی ثغر من الثغور سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایۃ وغیر ذلک یستوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ہو العرف فی الفصلین فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء وفی غیرہا التسویۃ بینہم وبین الاغنیاء ولان الحاجۃ تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف ہذہ الغلۃ لغناہ واللہ اعلم بالصواب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ وسرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اُسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُنکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

فکہ حاصل ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہی اور ہر قسم مین اُسکے لایق سپردگی شرط ہی اور یہان بطور مذکورہ بالا
حاصل ہوگی یعنے سقایہ سے پانی پینا اور سراے و رباط مین اترنا اور مقبرہ مین دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی
ہی کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہی اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے مین ہی اور اگر اُسنے متولی کو سپرد کر دیا
تو ان سب صورتون مین سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ متولی اُن لوگون کی طرف سے نایب ہی جنپر وقف ہی تو نایب کا فعل
اُنکے فعل کا قائم مقام ہوگا (اور مبسوط مین مذکور ہی کہ ان مسائل مین صاحبین کے قول پر فتوی ہی اور اسی پر اجماع
امت ہی - المضمرات - م -) رہا مسجد کی صورت مین بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جبتک اُسمین نماز نہ پڑھی
جاوے سپردگی نہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُسمین کوئی تدبیر نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہی کیونکہ مسجد
کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہی جو اُسمین جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بندکرے تو جب اُسنے متولی کو سپردکی
تو یہ سپردگی صحیح ہی اور مقبرہ کا حکم اس بارہ مین بمنزلہ مسجد کے ہی جیسا کہ بعض کا قول ہی کیونکہ عرف مین اُسکا کوئی
متولی نہین ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سراے کے ہی تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ اگر وہ متولی مقرر
کرے تو تقرر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہی - اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ مین ہی خانہ کعبہ کے حج و عمرہ
کرنے والون کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سواے مکہ کے واقع ہی ساکین کے رہنے کے
لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہی وہ غازیون یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین
کی حاصلات اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کرنے والون کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد
کر دی تو یہ جائز ہی اور وہ رجوع نہین کرسکتا ہی بوجہ مذکورۂ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہلخیر
کے واسطے اپنی اصل یعنے ملک الٰہی مین عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت مین جو کچھ حاصل ہو وہ فقرا کو
جائز ہی اور تونگرون کو حلال نہین ہی اور اسکے سواے دوسرے منافع تو سراے کے سکونت و کنوئین و
سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اسمین غنی و فقیر برابر ہین اور دونون صورتون مین فرق کرنے والا عرف
ہی کیونکہ غلہ کی صورت مین وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہین اور سواے اسکے دوسرے
منافع مین تونگرون و محتاجون کو یکسان رکھتے ہین اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے مین یا سرا
و رباط مین اترنے مین غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہی اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے مین تونگر کو کوئی حاجت
نہین ہی واللہ اعلم بالصواب (فروع -) اگر مسجد مین کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا - خ -
اگر درخت وقف کیا کہ اسکے پتون یا پھلون یا اصل سے نفع اُٹھایا جاوے تو وقف جائز ہی بس اگر اُسکے پھلون
یا پتون سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائیگا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا - المضمرات - مسجد مین سیب کا درخت
ہی تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگون کو روزہ افطار کرنا مباح نہین ہی - الذخیرہ - ایک شخص نے لوگون
سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اسمین سے کچھ اپنی ضرورت مین صرف کیا پھر اُسکا عوض رکھدیا
تو اُسکو یہ جائز نہین ہی اور وہ ضامن ہو جائیگا و لیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے سکتا
اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد مین صرف کردے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا
نجات ہی - الذخیرہ - عالم نے اگر فقیرون کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگون نے جو کچھ دیا وہ خلط ہوگیا تو وہ اُس
سبکا ضامن ہو جائیگا حتی کہ اگر اُن لوگون نے زکوۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوۃ ادا نہوگی بس فقیرون کو چاہیے
کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دین تاکہ وہ فقیرون کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے - المحیط - اگر کوئی شخص نیک

کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اُسنے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کرکے کچھ جمع کیا تو یہ فعل امین ہر پس اگر
بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے مین ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگون کے مال
ضامن ہوا اور لوگون کی زکوٰۃ ادا نہوگی پس چاہیے کہ پہلے فقیر اسکو وصول کرنیکا وکیل کردے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم
ملانے والا ہوجاوے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر مین کردے تو بہتر یہ ہی کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے مین
صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اسمین مشغول ہونا بہتر ہی اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہی کیونکہ ان چیزون کا نفع زیادہ
پائدار ہی۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد مین کنوان کھود جسمین نفع ہی اور کسی کا ضرر نہین ہی تو جائز ہی۔ م

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالے شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم باسمی جسمین جناب مترجم ہمام نے
غایت اہتمام سے بجمیل التزام مرعی فرمایا ازانجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہی
اسپر توضیح جید کلام سے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی و قیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالی جنکا مرتبہ
عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے مین اظہر من الشمس ہی اور تطبیق مذکور سے دولت عجز ائمہ علماء کے نزدیک ایمن من الالاس ہی
ولا عبرۃ بما تتفوہ بہ الجہلۃ ہلا دہوا الا لنفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصلی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ
باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و ماحصل کلام دونون معا نحل ہوگئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے
مساعدت کرتا ہی ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص مین جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہی کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج
و جمع و توثیق رجال و اسناد مین ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہوگئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن
ہی کہ جب حدیث کی روایت صحیحین مین موجود ہی تو تصحیح اجماعی حاصل ہی پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی
حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح مین بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط
محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہی۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہ رح کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا مثلاً روایت
مرسل امام و جمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہی پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رح کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل
پر منطبق کرکے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رح قبول مرسل مین تفصیل فرماتے ہین اور اسکے فوائد جلیلہ سے یہ کہ اہل السنت
معلوم کرلین کہ ہمارے علمائے دین مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی اختلاف ہو اور ہر مذہب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہی ورنہ بے ادب
شریک روافض ہی۔ خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہی اسکے ساتھ مین مسائل مشائخ مجتہدین کی تمثیل کی اور اسمین بھی
حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال مین سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جسپر فتوی ہی تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہون کہ
یہی ماخوذ و اسی پر فتوی ہی اور تتبع و جہد بلیغ سے فتوی مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہی اور اسکی تمام خوبیان و
لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذییل و تفریعات و بدیع نکت و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب موجود
ہی غور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھیے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہی کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہین ہی اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین